

Beschränkt f. d. Austausch

Das Problem des Heiligen Geistes bei Wilhelm Herrmann

INAUGURAL-DISSERTATION
zur Erlangung der Doktorwürde
der Theologischen Fakultät der Universität Basel

von

James M. Robinson
aus GETTYSBURG, PA.
(U.S.A.)

Druck: Karl Gleiser Inhaber der R. Friedrichs Universitäts-Buchdruckerei
Marburg/Lahn

1952

Das Problem des Heiligen Geistes bei Wilhelm Herrmann

INAUGURAL-DISSERTATION
zur Erlangung der Doktorwürde
der Theologischen Fakultät der Universität Basel

von

James M. Robinson
aus GETTYSBURG, PA.
(U.S.A.)

Druck: Karl Gleiser Inhaber der R. Friedrichs Universitäts-Buchdruckerei
Marburg/Lahn

1952

Genehmigt von der Theologischen Fakultät der Universität Basel
auf Antrag der Herren

Prof. Dr KARL BARTH (Referent)

Prof. Dr. HENDRIK VAN OYEN (Correferent)

Basel, den 5. Mai 1952



Der Dekan:

Prof. Dr. ERNST STAEHELIN

1. Die Theologie Herrmanns und das Problem des Heiligen Geistes

Wir wollen in der Theologie Wilhelm Herrmanns nach dem Problem des Heiligen Geistes fragen. Diese Aufgabe muß dem unbefangenen Leser zunächst als ein gewagtes Unternehmen erscheinen, insofern als Herrmann bekanntlich kein orthodoxer Theologe war und den Begriff des Heiligen Geistes nicht zum Kennzeichen seiner Theologie erhob. Jede verständige Besprechung der Theologie Herrmanns muß sich in der Tat vornehmlich mit solchen Herrmannschen Begriffen befassen wie: „Das innere Leben Jesu“, „die geschichtliche Person Jesu“, „die Wahrhaftigkeit der menschlichen Existenz“, „das Selbst“, usw. Darum wird es verständlicher sein, in seinem Begriff des „Heiligen Geistes“ zunächst nur das gemeinsame Charakteristikum aller von ihm bekämpften theologischen Richtungen zu sehen und nur im negativen Sinne, im Hinblick auf seine Polemik, von einem „Problem des Heiligen Geistes bei Wilhelm Herrmann“ zu reden. Von hier aus wird dann seine Zurückhaltung dem Begriff des Heiligen Geistes gegenüber verständlich und zugleich das Problem des Heiligen Geistes bei ihm im eigentlichen Sinne ersichtlich.

A) Die Polemik Herrmanns richtet sich vor allem gegen die Orthodoxie, den Pietismus und den Idealismus. Die Haltung der Orthodoxie, an der er am meisten auszusetzen hatte, nämlich ihr „blindes Fürwahrhalten überlieferter Lehren“, führt er auf ihr Mißverständnis der Lehre Luthers vom Heiligen Geist zurück. „Wenn Luther also aussprach, was der Christ als ein Wirken des Geistes Gottes auf ihn selbst erlebte, so faßte sie das als eine Lehre auf, die sie annehmen sollten und könnten. Sie hörten also daraus, die Kraft des Heiligen Geistes solle durch die Annahme einer Lehre über ihn wirksam werden“¹. Die Orthodoxie wurde dahin geführt, den Glaubensvorgang in *notitia*, *assensus* und *fiducia* zu zerlegen; der Mensch muß sich den *assensus* zur Lehre vom Heiligen Geist verschaffen, ehe der Geist in ihm die *fiducia* erweckt. Damit gibt die Orthodoxie die reformatorische Stellung überhaupt preis, denn „hier fehlt die

1. „Der Sinn des Glaubens an Jesus Christus in Luthers Leben“, S. 19.

Hauptsache, daß nämlich der *a s s e n s u s* im Glauben immer nur als ein Moment der von Gott . . . geweckten *f i d u c i a* in Betracht kommen kann, wenn er nicht ein leeres Menschenwerk sein soll, das den Glauben hindert“¹. Um den ganzen Erlösungsvorgang als ein Werk des Geistes zu erklären, muß er ohne den Moment des „Fürwahrhaltens“, d. h. ohne ausdrückliche Benennung des „Heiligen Geistes“, dargestellt werden. Denn unser Erlösungsverständnis und unsere Erlösung sind für Herrmann ein und dasselbe. Erst wenn man seine Erlösung ohne vorausgesetzten Glauben verstanden hat, empfängt man den Glauben, mit dem man den „Glaubensgedanken des Heiligen Geistes“ aufzunehmen vermag. „Man muß bereits mit klarer, fester Ueberzeugung innerhalb der christlichen Wahrheit stehen, um die christlichen Gedanken der Wiedergeburt erfassen zu können; bis dahin muß dem Menschen notwendig alles Reden von einer Wiedergeburt wie eine sinnlose Uebertreibung vorkommen. Wir können aber jetzt auf andere Weise verständlich machen, wie dem Menschen ewiges Leben verliehen wird, und von da aus wird dann auch der Gedanke der Wiedergeburt verständlich werden“². Nur auf diese Weise meint Herrmann einen „Zwiespalt zwischen der selbstvergessenen Kontemplation und der Wirklichkeit des eigenen inneren Lebens“ vermeiden zu können³. Er ist der Ueberzeugung, daß jede orthodoxe Theologie des Heiligen Geistes nur Eines bedeuten kann: „Augustinisch zu spekulieren und pelagianisch zu leben“⁴.

Bei den Pietisten hat Herrmann gleichfalls die Betonung des Heiligen Geistes auszusetzen. Ihre Theologie „leitet nämlich dazu an, die Dinge, welche den Inhalt der Glaubensgedanken bilden — z. B. die Wiedergeburt, der heilige Geist, die Herrschaft des erhöhten Christus, Christus in uns — als empirisch faßbare Größen zu behandeln, als ob also das Dasein derselben in uns oder ihre Einwirkung auf uns nicht etwa nur Gegenstand unserer Ueberzeugung, sondern Gegenstand einer bestimmte Zeitmomente erfüllenden Erfahrung werden könnte“⁵. Weil der Heilige Geist für sie eine „übergeschichtliche Wirklichkeit“ ist, kann die pietistische Beschreibung der religiösen Erfahrung unter dieser Bezeichnung nur zu „Phantasiegebilden“ führen, „deren

1. Der Verkehr des Christen mit Gott, 7. Aufl., S. 174, Anm. 1.

2. Diese Stelle findet sich in Hermanns Kolleg: „Ueber die Wahrheit der christlichen Religion“. Ich zitiere nach der Nachschrift im S. S. 1887 von Ernst Christ, jetzt im Besitz von Herrn Pfarrer Werner Schmid zu Basel, S. 53. Vgl. die autorisierte, obwohl freie Uebersetzung ins Französische von Théodore Rivier, „La Vérité de la Religion Chrétienne“, *Révue de Théologie et de Philosophie*, 1888, No. 4., P. 391.

3. Gesammelte Aufsätze, S. 47.

4. Gesammelte Aufsätze, S. 46.

5. Der Verkehr des Christen mit Gott, 1. Aufl., S. 170.

Kontemplation ihnen als die intensivste christliche Erfahrung gilt“. Damit „wird die wirkliche christliche Erfahrung in ihrer einfachen Größe verkannt“¹. Die ganze Theologie Herrmanns ist ja darauf gerichtet, unsere sittliche Arbeit als den Höhepunkt unseres Verkehrs mit Gott darzustellen. Der Mensch soll Gott in der Geschichte seines eigenen Lebens suchen, und er soll das Ernstnehmen seiner eigenen Geschichtlichkeit als seinen Gottesdienst verstehen. Darum tut die Theologie nach Herrmann besser daran, von der „geschichtlichen Person“ Jesu statt von dem übergeschichtlichen Heiligen Geist zu reden.

Wenn Herrmann von den rechtsstehenden Theologen wegen ihrer Theologie des Heiligen Geistes Abstand nehmen will, muß er auch zur Linken vor einer „Geistestheologie“ zurückscheuen. Der Geistesbegriff hat eigentlich erst seit dem Ende der Orthodoxie seine höchsten Triumpfe gefeiert, vor allem bei den Idealisten und zu Herrmanns Zeit bei ihren „vermittelnden“, „liberalen“ und „religionsgeschichtlichen“ Epigonen. Die Beweglichkeit und die Erfindungskraft der menschlichen Vernunfttätigkeit und der menschlichen Geschichte zeugen bei ihnen von einem gemeinsamen Anteil an der Freiheit und Schöpferkraft des Gottesgeistes. Im Namen dieses Gottesgeistes werden eines nach dem andern, Kant zum Trotz, eine einheitliche Weltanschauung bzw. Metaphysik, die Rettung der christlichen Ueberlieferung in der dialektischen Trinität bzw. dem Christusprinzip, und die Begründung der Religionswissenschaft auf allgemeingültiger Basis im religiösen Apriori, hervorgerufen. Herrmanns erste Schrift, *Die Metaphysik in der Religion* (1876), und sein erkenntnistheoretisches Hauptwerk, *Die Religion im Verhältnis zum Welterkennen und zur Sittlichkeit* (1879), dem er seine Berufung als Ordinarius nach Marburg verdankte, sind der Bekämpfung dieser „Geistestheologie“ gewidmet. Als echter Kantianer will er sich in seiner Jugend nicht einmal von Schleiermacher in die idealistische Richtung verführen lassen. Der Idealismus vertrete nur „den sogenannten Geist“² und erkenne die die Bedeutung der Heiligkeit Gottes im Begriff des Heiligen Geistes: „Denn der Fromme weiß, daß er Gottes inne wird infolge eines besonderen Wirkens Gottes auf ihn, nicht aber auf Grund dessen, was jeder Mensch von sich aus feststellen kann“³. Herrmann hat zu viel Ehrfurcht vor dem lebendigen Gott — und

1. *Der Verkehr des Christen mit Gott*, 1. Aufl., S. 171.

2. *Die Religion im Verhältnis zum Welterkennen und zur Sittlichkeit*, S. 261 ff.

3. *Dogmatik*, S. 63. Vgl. *Der Verkehr des Christen mit Gott*, 1. Aufl., S. 24.

vor der Philosophie Kants —, um sich ohne weiteres mit dem „Heiligen Geist“ der Idealisten abfinden zu können.

Herrmann ist sich dessen bewußt, daß die theologischen Schulen der Rechten und der Linken in ihrer Betonung des Heiligen Geistes gegen seine eigene Stellungnahme einig vorgehen. Aber ständig faßt er sie alle mit der Scholastik und dem Rationalismus als „Mystik“ zusammen und lehnt sie als solche entschieden ab. „Daß in der heutigen evangelischen Kirche der uneingeschränkte Lobpreis der Mystik nicht verstummen kann, ist begründet in dem allgemeinen Rückzug auf katholische Auffassung der Religion ... Aber dieser ganze katholische Spuk wird verfliegen, wenn ... das von den Reformatoren erreichte Verständnis der Religion (wieder gewonnen wird), das aus der Heiligen Schrift und aus dem Gewissen erwachsen war“¹. Mit einer bewunderungswürdigen Entschlossenheit fordert er eine Neugestaltung der Parteien in Kirche und Theologie diesem Problem gegenüber und ruft die Kirche zu ihrer ursprünglichen neutestamentlichen und reformatorischen Reinheit zurück. „Ich bin überzeugt, daß allmählich eine andere Gruppierung in unsern theologischen und kirchlichen Kämpfen stattfinden wird ... Es muß zur Entscheidung darüber kommen, ob es dem modernen Pietismus gestattet sein soll, im Verein mit dem kirchlichen Liberalismus ein Ideal der Frömmigkeit uns aufzudrängen, das in der katholischen Kirche erwachsen und von Luther durch ein besseres ersetzt ist“². Es ist das Verheißungsvolle und das immer noch Zeitgemäße an Herrmann, daß er die Gefahr dieser Geistestheologien für das Christentum gesehen hat und ihnen durch die Voranstellung der geschichtlichen Offenbarung in Christus entgegenwirken wollte. Insofern kann nur im negativen Sinne, d. h. im Hinblick auf seine Polemik, von einem „Problem des Heiligen Geistes bei Wilhelm Herrmann“ die Rede sein.

B) Die von Herrmann bekämpften Geistestheologien sind nicht nur mit dem Katholizismus verwandt, wie Herrmann in seiner Polemik gerne betonte, sondern sie haben tiefere Wurzeln auch in der protestantischen Theologiegeschichte, und zwar besonders in der auf Herrmann einwirkenden Ueberlieferung, als er hat zugeben wollen. Daraus ergibt sich das „Problem des Heiligen Geistes bei Wilhelm Herrmann“ im eigentlichen Sinne. Die Orthodoxie, indem sie sich auf die Zerlegung des Erlösungsvorgangs in *notitia*, *assensus* und *fiducia* konzentrierte, verschob das theologische Schwergewicht von Christus und seinem Erlösungswerk, wo es in der Rechtfertigungslehre Luthers ruhte, auf den Heiligen Geist und das

1. „Die Wirklichkeit Gottes“, S. 36, Anm. 1.

2. Der Verkehr des Christen mit Gott, 1. Aufl., S. IIIf.

Problem der Heilsaneignung, wo Herrmann sich mit der Orthodoxie zur Auseinandersetzung zusammentraf. Wenn in der Frühorthodoxie diese Gewichtsverschiebung sich einfach durch die Zerlegung des echt Lutherschen *locus de fide* vollzog, so wurde sie in der Spätorthodoxie durch den rein orthodoxen *locus de gratia spiritus sancti applicatrice* bereichert, der an Klarheit nichts zu wünschen übrig läßt. Dieser *locus* ergeht sich im einzelnen über folgende Punkte: „*Actus gratiae applicatricis, secundum ordinem, quo cohaerent et se subsequuntur, sunt: vocatio, illuminatio, conversio, regeneratio, justificatio, unio mystica cum Deo triuno (!!), renovatio, conservatio fidei et sanctitatis, glorificatio*“¹.

Der Rationalismus, der schon bei der Spätorthodoxie in ihrer Systematisierung der ursprünglich frei nebeneinandergestellten *loci* spürbar ist, hat diese Geistestheologie weitergeführt, auch wenn er den Begriff „Heiliger Geist“ wegen der Irrationalität der Trinitätslehre nicht verwenden wollte. Denn auf der orthodoxen *illuminatio spiritus sancti* baut sich die „Aufklärung der Vernunft“ in der Theologie des achtzehnten Jahrhunderts auf. Die „Trinität der Aufklärung“, die in Gott, Freiheit und Unsterblichkeit bestand, war einfach die einzige Theologie, die durch den Heiligen Geist — im Gegensatz zur Offenbarung durch die mehr zufällige Geschichte und durch ihren Christus — offenbart wird.

In derselben Geistesströmung verlaufen die theologischen Bemühungen des neunzehnten Jahrhunderts, und zwar nicht nur die Theologie der Idealisten und ihrer Epigonen, sondern auch die Theologie derjenigen, die Herrmann am stärksten beeinflussten. Schleiermacher läßt ausschließlich die Geistesoffenbarung im rationalistischen Sinne durch den methodologischen Grundsatz in den Prolegomena seiner Glaubenslehre zu: „Da das, was der Erklärung einer Wissenschaft vorangeht, nicht zur Wissenschaft selbst gehören kann, können alle Sätze, welche hier vorkommen werden, nicht selbst auch dogmatische sein“². Herrmann, unzufrieden mit der dogmatischen Begrifflichkeit Tholucks und dem orthodoxen „Fürwahrhalten“ der Dogmen, nahm von vornherein diese „voraussetzungslose“ Methode und das in ihr doch vorausgesetzte rationalistische Verständnis des Heiligen Geistes auf. Bei Schleiermacher ist es weiter kein Zufall, daß sein wesentlicher theologischer Beitrag auf diesem, dem Geist besonders nahelie-

1. Hollaz, *Examen theologiae acroamaticae*, P. 795.

2 Absatz 1 der Glaubenslehre.

genden Gebiet der Prolegomena hervortritt. Was die Dogmen angeht, so sieht er in ihnen im Grunde nur Ausdrucksmittel für den Heiligen Geist. Sie sollen nicht mehr der geschichtlichen Offenbarung in Christus Ausdruck verleihen, sondern die Offenbarung des Heiligen Geistes im „frommen Selbstbewußtsein“ oder in den „Gemütszuständen des religiösen Menschen“ beschreiben. Damit versöhnt Schleiermacher die zwei entgegengesetzten Formen der Lehre vom Heiligen Geist im achtzehnten Jahrhundert, den Rationalismus und den Pietismus, und begründet auf dieser Synthese die Theologie des neunzehnten Jahrhunderts. In dem allem folgt Herrmann Schleiermacher nur zu getreu. Er sieht es sogar als den „verhängnisvollen Fehler“ Schleiermachers an, daß er nicht einfach bei dem Erlösungsvorgang des Heiligen Geistes stehen blieb, wie in den Reden, sondern in die Behandlung der Glaubensgedanken überhaupt sich einließ, wie es in der Glaubenslehre geschah¹.

Die besondere Prägung der Frömmigkeit Herrmanns geht in erster Linie, neben dem Einfluß seiner Eltern, auf Tholuck zurück, dessen Amanuensis er während seiner Studentenjahre in Halle gewesen war. „Die Einwirkungen, die ich an diesen beiden Orten empfangen habe, reichen sicherlich weiter als irgend eine literarische, wenn auch noch so starke Berührung“². Bei Tholuck stand er unter dem Einfluß der Frömmigkeit der Erweckungstheologie und ihrer einseitigen Betonung des Heiligen Geistes, auch wenn er die Wissenschaftlichkeit der Theologie seines Halleschen Hausvaters nicht sehr hoch einschätzte. Denn eines hat Tholucks Seelsorge Herrmann unverilgbar eingepreßt: „Der Weg zum Glauben, zum Glauben an Christus, ist unser Thema. Ich fühle immer, als ob ich vor dem größten Thema der Menschheit stünde, wenn ich an dieses Thema komme“³. Allerdings betonte Tholuck, und mit ihm Herrmann, das objektive Moment in der Heilsaneignung. „Von außen herein mußte eine neue Lebensquelle strömen, vom Himmel her der Gottesfunke zünden“⁴. „Der Grund des Glaubens kommt von außen her an uns heran“⁵. Aber Beiden

1. „Christlich-protestantische Dogmatik“, 2. Aufl., S. 142.

2. Gesammelte Aufsätze, S. 258, Anm. 1.

3. Tholuck, Gespräche über die vornehmsten Glaubensfragen der Zeit, 2. Aufl., S. 161. Sperrung von Tholuck!

4. Tholuck, Die Lehre von der Sünde und vom Erlöser, oder die wahre Weihe des Zweiflers, 5. Aufl., S. 64.

5. Herrmann, Gesammelte Aufsätze, S. 292. Ich verdanke diese Zusammenstellung Werner Schütz, Das Grundgefüge der Herrmannschen Theologie, S. 102. Vgl. die Religion im Verhältnis zum Welterkennen und zur Sittlichkeit, S. 375: „Ein Ereignis, welches wir nicht in uns selbst erleben, sondern welches von außen an uns herantritt.“

liegt der Nachdruck nicht auf dem „außen“, sondern auf dem „herein“, „an uns heran“. Christus spielt für sie erst als ein Element der Wirkung des Heiligen Geistes eine Rolle.

Die wissenschaftliche Gestaltung dessen, was Herrmann besonders bei Tholuck gelernt hatte, verdankte er vor allem der Lotzeschen Ausprägung der Philosophie Kants. Durch Lotze war Herrmann philosophisch für den Realismus gewonnen. Daraus schöpfte er den Mut, sich nicht nur mit dem Idealismus und Cohens Ansätzen zum Neuidealismus auseinanderzusetzen¹, sondern an diesem Punkt sogar Kant zu kritisieren: „Wir meinen, an den Dingen ein Mehr von Realität zu haben, als uns Kant an den erkennbaren Erscheinungen, an den Objekten möglicher Erfahrung aufweist... Das Ding an sich ist nicht das Korrelat des vorstellenden Bewußtseins, sondern das Korrelat des Subjekts, welches seines Daseins im Gefühl gewiß ist“². Dieser Realismus Herrmanns stützt sich auf dem Grundsatz Lotzes, „daß in jenem Gefühl für den Wert der Dinge und ihrer Verhältnisse unsere Vernunft eine ebenso ernst gemeinte Offenbarung besitzt, wie sie in den Grundsätzen der verstandesmäßigen Forschung ein unentbehrliches Werkzeug der Erfahrung hat“³. Die Anwendung auf die Theologie liegt in Lotzes Ausführung schon vor, wenn er die Bezeichnung Christi als „Sohn Gottes“ für das „gläubige Gefühl“ als eine „Wertbestimmung über die Innigkeit des Verhältnisses zwischen Gott und Christus“ auffaßt⁴. In diesem Sinne kann Herrmann bei seiner Habilitation die These verteidigen: „Eine christliche Religion ohne religiöse Wertschätzung des Stifters ist nicht denkbar“⁵. Damit scheint die Gefahr einer einseitigen Geistes-theologie, die zweifellos schon in der Kantischen Betonung der Vernunfttätigkeit vorlag, ausgeschaltet. Die Hinzufügung eines persönlichen Wirklichkeitsbewußtseins soll für die Rolle des Objektiven in der Religion, d. h. also für Christus, eine Gewähr geben.

1. Schon in der Vorrede zu seinem Werk *Die Religion im Verhältnis zum Welterkennen und zur Sittlichkeit* wagt Herrmann den Satz: „Ich halte allerdings die Art, wie vor allem Cohen und Stadler die kantische Erkenntnistheorie interpretieren, für die richtige, während ich ihren Ergänzungen derselben nicht beizupflichten vermag.“ Später in Marburg, kam der theologische Gehalt dieser Uneinigkeit der zwei „Neukantianer“ in ihrer Auseinandersetzung über den Mythusbegriff Cohens ans Tageslicht.

2. *Die Religion im Verhältnis zum Welterkennen und zur Sittlichkeit*, S. 47ff.

3. *Mikrokosmos*, I, 267.

4. *Mikrokosmos*, III, 368. Ich verdanke den Verweis auf die Lotze-Stellen Werner Schütz, *Das Grundgefüge der Herrmannischen Theologie*, S. 13f.

5. Die verteidigten Thesen sind am Ende seiner Habilitationsschrift, *Gregorii Nyseni Sententiae de salute adipiscenda* abgedruckt.

Indessen ist die Kant-Lotzesche Philosophie eigentlich ebenso wenig wie die Erweckungstheologie Tholucks ein Rückgriff auf den christologischen Kern der Reformation. Diese Erkenntnistheorie fundiert die religiöse Erfahrung nicht in Christus, sondern in sich selbst, d. h. in der menschlichen Vernunft und „Erfahrung“ im philosophischen Sinne.

Der Einfluß Kants auf das Problem des Heiligen Geistes im Denken Hermanns kann nicht einfach durch die Hervorhebung des Lotzeschen Realismus für erschöpft gehalten werden. Wenn Hermann der Lotzeschen Auslegung der Kantschen Erkenntnistheorie gefolgt ist, steht seine Ethik dagegen in näherer Verwandtschaft zu der Kantinterpretation Hermann Cohens. Auf der Kantschen Ethik hat nun Cohen eine jüdische Religionsphilosophie aufgebaut. Er ging vom alttestamentlichen Monotheismus aus, dessen „Einzigkeit“ Gottes er im Sinne der Sittlichkeit bzw. des „reinen Willens“ deutete. Der Inhalt des Monotheismus sei nicht die Einheit Gottes (hier findet Cohen den Fehler des Idealismus und des Pantheismus), sondern die ontologische Einzigkeit Gottes. Es gebe kein Ding an sich, sondern ontisch nur Gott: „Nur Gott ist Sein . . . Die Welt ist Schein . . . Es gibt nur eine Art von Sein, nur ein einziges Sein: Gott ist dieses einzige Sein. Gott ist der Einzige . . . der einzig Seiende“¹. Diese Seinslehre weist auf die Sittlichkeit hin. Die Einzigkeit Gottes bedeutet nämlich, daß er ausschließlich Sittlichkeit ist. Nur der reine Wille ist Gott. Alle anderen — etwa metaphysische, sakramentale, personhafte, trinitarische — Bestimmungen Gottes seien „Polytheismus“, „Bilderdienst“, „Sinnlichkeit“, „Mythos“, Begriffe, die bei Cohen kaum zu unterscheiden sind. Er findet nun den Begriff des „Heiligen Geistes“ in jeder Hinsicht dazu geeignet, diese Religionslehre zu vertreten. Der Begriff „Geist“ in seinem Gegensatz zur Sinnlichkeit drückt die Einzigkeit Gottes aus: „Sobald aber der Geist zum Gott wird, wird Gott nur Geist, und der Polytheismus wird überwunden . . . Gott ist einzig, dies bedeutet jetzt, Gott ist Geist“². Das Beiwort „heilig“ weist aber auf die Sittlichkeit als die Einzigkeit Gottes. „Darin besteht der Wert des heiligen Geistes, daß er diese Eindeutigkeit im Begriff der Heiligkeit an den Tag bringt. Die Heiligkeit ist durchaus nur Sittlichkeit“³. Aber dieser Begriff schließt in sich auch die ganze Möglichkeit der Religion überhaupt, indem er sich zugleich auf Gott und den Menschen beziehen läßt und dadurch wird er zum geeigneten

1. Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums, 1919, S. 48f.

2. Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums, S. 103.

3. Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums, S. 128.

Hinweis auf die Cohen entscheidende „Korrelation“. Wenn der Mensch sich selbst heiligt, so heiligt er Gott. „Gott ist bedingt durch die Korrelation mit dem Menschen. Und der Mensch ist bedingt durch die Korrelation mit Gott. Der Höhepunkt dieser Korrelation wird erreicht im Begriff des heiligen Geistes“. „Im heiligen Geiste kommt die höchste Konsequenz der Korrelation zum Austrag: die Indifferenz der Gotteserkenntnis und der Erkenntnis des Sittlichen“. „Denn der heilige Geist begrenzt dasjenige Gebiet des Geistes, welches Gott und Mensch verbindet, auf die Heiligkeit. Und durch diese Begrenzung in ihrer Ausschließlichkeit wird die Heiligkeit zur Sittlichkeit... Der kritische Idealismus vollendet in dieser seiner systematischen Disposition den Glaubensgedanken der Reformation nach ihrer geschichtlichen Tendenz“¹. Meinte Herrmann es eigentlich sehr viel anders, als er in seiner Frühschrift die Kantische Verknüpfung von Glaube und Ethik den „kraftvollen Durchbruch eines Gedankens“ nannte, „der bereits in der Reformation gelebt hatte“?² Allerdings hat Herrmann später versucht, sich von der theologischen Enge dieser Kant-Cohenschen Ethik zu befreien: „Kants Satz ‚Moral führt unumgänglich zur Religion‘ erinnert daran, wie sehr er mit der in der heiligen Schrift sich aussprechenden Religion innerlich verbunden war. Der Satz könnte geradezu als eine Umschreibung von Schriftworten verstanden werden. Denn der biblischen Frömmigkeit gehört allerdings die Ueberzeugung an, daß der Mensch in sittlicher Treue Gott finden wird. Aber bei Kant nimmt dann der Gedanke von dem inneren Zusammenhang zwischen Religion und Sittlichkeit eine Wendung, die von der Religion weit abführt. Der sittliche Wille soll aus sich selbst Gedanken erzeugen, in deren Besitz und Behauptung die Religion bestehe... Dieser Ansatz Kants scheint mir konsequent von Hermann Cohen durchgeführt zu sein“³. Wie und mit welchem Grad von Erfolg Herrmann als Neukantianer vor dieser neukantischen Folgerichtigkeit auszuweichen versucht, werden wir im Folgenden nachzugehen haben.

Obwohl Herrmann seine theologische Bildung den Halleschen Vermittlungstheologen verdankte, fühlte er sich mit ihnen eigentlich nie theologisch verbunden. Seine persönliche Frömmigkeit verdankte er seinem Halleschen Hausvater Tholuck, seine philosophische Schulung empfing er von den Halleschen Professoren der Philosophie. Aber es war der Göttinger Albrecht R i t s c h l, an den er sich schon vor seiner Habilitation persönlich anzuschließen

-
1. Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums, S. 122—126.
 2. Die Religion im Verhältnis zum Welterkennen und zur Sittlichkeit, S. 300.
 3. Gesammelte Aufsätze, S. 381.

versuchte, und an den er seine Habilitationsschrift sechs Tage nach ihrer Annahme in Halle zur ihm persönlich ausschlaggebenden Begutachtung sandte¹. Als junger Privatdozent schöpfte er sicherlich ebenso viel aus *Rechtfertigung und Versöhnung* wie er als junger Gymnasiallehrer aus dem *Unterricht in der christlichen Religion* seinen Nutzen zog². Insofern stand Herrmann zu Anfang seiner theologischen Laufbahn an einem theologischen Pol, der den Idealisten und ihrer Geistestheologie entgegengesetzt war. Bei Ritschl finden sich keine Prolegomena, sondern er beschäftigt sich von vornherein mit Jesus Christus und der Offenbarung des Neuen Testaments. Der sachliche Ansatzpunkt der Ritschlianischen Theologie Herrmanns liegt im Versuch, den auf dem „absoluten Geist“ fußenden, metaphysischen Beweis für die Absolutheit bzw. Allgemeingültigkeit des Christentums, wie ihn die Vermittlungstheologen zu bringen versuchten, durch einen geschichtlichen, auf Christus sich aufbauenden Beweis zu ersetzen. Andererseits ist es nicht richtig, von einem „Christozentismus“ Ritschls und Herrmanns zu reden. Ritschl selbst hat seine Theologie anders beschrieben: „Das Christentum ist nicht einer Kreislinie zu vergleichen, welche um einen Mittelpunkt liege, sondern einer Ellipse, welche durch zwei Brennpunkte beherrscht ist“³. Wenn für ihn Jesus die Quelle der Theologie sein soll, ist die Ethik das endgültige Ziel der Theologie. Die „Rechtfertigung“ geschieht um der „Versöhnung“ willen; beide verhalten sich zueinander wie Jesu Kommen zur Aufrichtung des ethisch verstandenen Gottesreiches. Aber diese „Versöhnung“ oder die Sittlichkeit ist nach Ritschls eigener Lehre⁴ die Wirkung des Heiligen Geistes in der Gemeinde. In seinem zweiten Ritschlianischen Hauptwerk nimmt Herrmann gegen die Mystik die Stellungnahme ein, daß unser religiöses Leben, weil es nur ethisch-geschichtlich zugehen kann, in einer geschichtlichen Offenbarung begründet sein muß. Aber indem Ritschl ihm nur einen ethischen Beweis zur Verfügung gestellt hat, muß er sich mit dem Problem des Heiligen Geistes, wie es in der „Versöhnung“ bzw. *s a n c t i f i c a t i o* Ritschls auftaucht, aufs Neue befassen.

Unter dem Einfluß dieser auf ihn einwirkenden neuprotestantischen Theologie schuf Herrmann ein *L u t h e r* bild, das auch den

1. Das Titelblatt der Dissertation berichtet, daß die Schrift am 16. 1. 75 öffentlich verteidigt wurde. Otto Ritschl in der Biographie seines Vaters, II, 267, zitiert den der Dissertation beigelegten Brief Herrmanns an Ritschl vom 22. 1. 75.
2. Die Einzelheiten über diese Abhängigkeit Herrmanns von Ritschl sind in Otto Ritschls Biographie seines Vaters zu finden.
3. *Rechtfertigung und Versöhnung*, 3. Aufl., III, 11.
4. *Rechtfertigung und Versöhnung*, 3. Aufl., III, S. 501f.; *Unterricht in der christlichen Religion*, 3. Aufl., S. 37.

Reformator zum Theologen des Heiligen Geistes machte. Er verstand die Reformation fast ausschließlich als eine Antwort auf die Redewendung der Augustana (2,63), *quomodo deus spiritus sanctus*; er sah darin das Ringen um eine „Anschauung von dem Vorgang der inneren Umwandlung“¹. Es ginge nach ihm in der Reformation vor allem darum, „eine praktisch brauchbare Darstellung von dem inneren Vorgang zu geben, wie die Reue als ein Werk der Gnade in uns (als Vorgänge im eigenen Bewußtsein) entsteht und erlebt wird“². Herrmann stützt sich auf den Satz Luthers: *„Fidei opus et esse videntur idem esse“*, den er in dem idealistischen Sinne auslegt, daß es hinter dem Bewußtseinsvorgang (*fidei opus*) kein geheimnisvolles Etwas (*fidei esse*) geben kann³. Nach Hermanns Auffassung läßt Luther das Erlösungswerk Christi mit unserer Aneignung bzw. mit unserem Verständnis desselben zusammenfallen. Das Erlösungswerk Christi könne darum nicht in einer Heilstat, sondern nur in einem Verständnis der Religion bestehen, das auch wir unsererseits uns zueigen machen können. Das Verdienst Luthers besteht nach Herrmann darin, daß er „diese einfache Wirklichkeitsreligion Jesu wiederfand“⁴. Herrmann sieht in der Aussage Luthers von der „Gnade des Heiligen Geistes“ nur einen Versuch, mißlungen durch die Mängel einer mittelalterlichen Begrifflichkeit, die Bewußtseinsvorgänge des religiösen Menschen zu beschreiben; er kann einfach nicht unter Luthers Begriff „Heiliger Geist“ letztlich eine Gestalt der Lutherschen Botschaft von Christus verstehen. Aus dem Blickfeld dieser Einstufung Luthers heraus wird es Herrmann unmöglich, nun etwa die neuere Theologie von der Reformation her kritisch in Augenschein zu nehmen und in der Theologie der Reformatoren neue Ansätze zu finden, die ihn über seine Zeitgenossen hätten hinauswachsen lassen.

C) Herrmann scheint in seiner eigenen Theologie die Geistesverwandschaft seiner theologischen Ueberlieferung mit den bekämpften Richtungen von Zeit zu Zeit geahnt zu haben. Er sieht die Gefahr des Idealismus und der Metaphysik in Schleiermachers Betonung des Universums-Begriffs. Ebenso hält er es für notwendig, in der glaubensschaffenden Offenbarung mehr als „etwas höchst Willkürliches“ zu sehen, wenn die Theologie

1. *Ethik*, 3. Aufl., S. 85.

2. *Gesammelte Aufsätze*, S. 46 f.

3. *Gesammelte Aufsätze*, S. 47, Anm. 1. Er zitiert nach der Erlanger Ausgabe, XIV, 260.

4. „Wahrer und falscher Gottesdienst zu Luthers Zeit und jetzt“, *ChW*, 1912, Sp. 996.

Schleiermachers nicht einfach Gefühlstheologie werden soll¹. Was Tholuck angeht, so galt er in Herrmanns Augen nie als zuverlässiger Theologe. Lotze mit seinem Begriff der „Werturteile“ wird bald von Herrmann fallen gelassen, weil dieser Begriff die Meinung begünstigte, daß man „die Religion aus dem Selbsterhaltungstrieb des Menschen psychologisch verstehen wollte“². Die Theologie Kants hat Herrmann von Anfang an für rationalistisch gehalten; ferner erkannte er die theologische Notwendigkeit, einen tieferen Wirklichkeitsbegriff als den des Kantischen „Gegenstandes“ zu schaffen. Bei Ritschl sah er die Gefahr des Moralismus und wollte darum den ethischen Schluß aus der theologischen Beweisführung „zunächst“³ nicht ziehen. Doch alle derartigen Symptome einer durchgreifenden Kritik der Theologie der Neuzeit sind nur Augenblickerscheinungen in Herrmanns Denken, die hin und wieder aufleuchten, aber nie zu einer Gesamtschau vereinigt und in ihrem gemeinsamen Wesen verstanden werden. Er will „das in der Reformation erreichte Verständnis der christlichen Religion“ neu zum Ausdruck bringen⁴, und das „evangelische Verständnis der Religion über Schleiermacher und A. Ritschl hinausführen“⁵. Aber weil er den grundlegenden Unterschied zwischen Luther einerseits und Schleiermacher und Ritschl andererseits im Hinblick auf das Problem des Heiligen Geistes verkennt, bleibt seine kritische Aufgabe bis zuletzt immer noch unvollendet.

In seiner Theologie wollte Herrmann bekanntlich vor allem den „Weg zum Glauben“ verständlich machen. Der Glaube ist für ihn nicht eine menschliche Leistung, sondern ein „Werk der Gnade“, und seine Theologie will zu dem praktischen Ergebnis führen, daß man nicht nur „augustinisch spekulieren“, sondern ebenso augustinisch „leben“ kann⁶. Es ging ja Herrmann in der Tat um Gott, d. h. um den Gott, der in uns Glauben schafft. Das bedeutet aber, daß es ihm um das ging, was in der orthodoxen Begrifflichkeit „Gott der Heilige Geist“ genannt wurde, auch wenn Herrmann diesen Begriff nicht verwenden wollte. Wenn der Begriff nicht umzugehen ist, bricht er auch bei Herrmann durch. Seine Darstellung der „Macht der Person Jesu über uns“ schließt mit dem schlichten Hinweis: „(Vergleiche den ‚heiligen Geist‘ im Neuen Testa-

1. Die Religion im Verhältnis zum Welterkennen und zur Sittlichkeit, S. 300. Siehe die Reden, hgg. von Otto, S. 261.

2. Gesammelte Aufsätze, S. 378.

3. Die Religion im Verhältnis zum Welterkennen und zur Sittlichkeit, S. 286.

4. „Christlich-protestantische Dogmatik“, 2. Aufl., S. 129.

5. „Das alt-orthodoxe und unser Verständnis der Religion“, Z Th K, 1909, S. 75.

6. Gesammelte Aufsätze, S. 46.

ment)“¹. Im Anschluß an Luther erklärt er: „Wenn wir dessen gedenken wie Gott wahrhaftiges Leben in unserer Seele schafft, so nennen wir ihn ‚heiliger Geist‘“². Der Glaube ist „nichts anderes als eine Regung des Geistes Gottes“³. Er kann die These seiner Theologie auch so formulieren: „Der Heilige Geist verfährt nicht analytisch, sondern synthetisch“⁴. Insofern ist die Bezeichnung der Theologie Herrmanns als einer Lehre vom Heiligen Geist nicht ganz im Unrecht.

Wenn man vorsichtiger bei dieser Theologie vom „Problem“ statt von der „Lehre“ des Heiligen Geistes sprechen will, so weist die Vermeidung des Begriffes „Heiliger Geist“ bei Herrmann, die uns diese Vorsicht nahelegt, zugleich auf das Problemhafte in seiner Theologie hin. Er wollte den Heiligen Geist als den Geist Christi verstehen, und deswegen spricht er vom „inneren Leben Jesu“ und der „geschichtlichen Person Jesu“ und nicht vom „Heiligen Geist“. Aber weil sich die Wirkung des Heiligen Geistes nach Herrmann ausschließlich in der menschlichen Vernunft und im menschlichen Willen vollzieht, soll sie sich durch die Begriffe der Erkenntnistheorie und der Ethik erklären lassen. Herrmann will diese Wirkung des Heiligen Geistes einerseits streng auf die geschichtliche Person Jesu beziehen, und andererseits will er sie in menschlichen „Bewußtseinsvorgängen“ und „Willensentschlüssen“ ausdrücken. Innerhalb dieser Beziehungen und dieser Spannung liegt die Problematik der Herrmannschen Theologie.

Umgeben von dieser Problematik verläuft der theologische Aufstieg Herrmanns. Er trat zunächst als „Ritschlianer“ auf; es war sein Angriff gegen den Psychologismus Lipsius, der die Schule der „Ritschlianer“ als eine von der Vermittlungstheologie unabhängige Größe herauskristallisierte⁵. In Anschluß an Ritschl entstanden seine ersten Hauptwerke, *Die Religion im Verhältnis zum Welterkennen und zur Sittlichkeit* (1879), und *Der Verkehr des Christen mit Gott* (1886), welche im Großen und Ganzen die Billigung Ritschl erführen⁶. Gleich-

1. Dogmatik, S. 29. Im Begriff des „Heiligen Geistes“ wird das Beiwort „heilig“ von Herrmann gewöhnlich kleingeschrieben.

2. „Der Sinn des Glaubens an Jesus Christus in Luthers Leben“, S. 14.

3. „Der Begriff der Offenbarung“, S. 28.

4. *Der Verkehr des Christen mit Gott*, 2. Aufl., S. 7.

5. So muß man die Teilnahme Herrmanns an der Bildung dieser Schule bezeichnen, seitdem Kattenbusch (*Die deutsche evangelische Theologie seit Schleiermacher*, 5. Aufl., S. 80, Anm. 1) in Max Besser statt in Herrmann den eigentlichen „Gründer“ der Schule erkennen ließ.

6. Vgl. Otto Ritschls Biographie seines Vaters, II, 362 f., 461, mit Herrmanns Aufsatz, „Albrecht Ritschl, seine Größe und seine Schranke“, in der Festgabe für Harnack, hgg. von K. Holl.

zeitig schuf er, seit 1879 in Marburg, die Ethik- und Dogmatik-Vorlesungen, die bis zuletzt für seine Studenten das Wesentliche an Herrmann bedeuteten. Nach dem Tode Ritschls (1889) gab Herrmann eine neu bearbeitete zweite Auflage des *Verkehrs des Christen mit Gott* (1892) heraus, in der verschiedene „von Ritschls Intentionen abweichende Ausführungen“ gemacht wurden, die in der ersten Auflage nur „im Keime“ angelegt waren¹. Von diesem Zeitpunkt an wurde Ritschl für Herrmann in immer steigendem Maß einer der Orthodoxen, die er ablehnte. Diese Entfernung von Ritschl erreichte ihren Höhepunkt in der „Christlich-protestantischen Dogmatik“ (1906), in der Ritschls positive theologische Leistung gar nicht berücksichtigt wurde und Schleiermacher durchgängig das Feld beherrschte.

Seit der Jahrhundertwende widmete sich Herrmann fast ausschließlich der Ethik. Er veröffentlichte (1901) seine Ethik-Vorlesung und setzte sich mit der jesuitischen Moral zur Rechten und mit Cohens Ethik des reinen Willens zur Linken auseinander. Gleichzeitig fand er sich mit den „Freunden der Christlichen Welt“ zu einer neuen theologischen Gruppe zusammen. Aber in diesen späteren Jahren schuf er merkwürdigerweise kein neues Hauptwerk; die Ethik war ja schon in den achtziger Jahren als Vorlesung vorhanden. Stattdessen gab er immer wieder den *Verkehr des Christen mit Gott* und die Ethik neu heraus, die trotz ständiger Neubearbeitung den Ritschlianischen Ton und das „Nachklingen älterer Lösungen“² bewahrten. Indem diese größeren Werke immer noch als Hauptleistung galten, konnte dadurch die Gefahr einer gewissen Täuschung nicht vermieden werden. In den Aufsätzen dieser Periode treten unverkennbar neue Züge hervor, die in den späteren Auflagen der alten Werke nur schwach angedeutet sind und leicht übersehen werden. Darum werden wir uns in der Behandlung der zweiten Periode besonders mit dieser Kleinliteratur beschäftigen müssen, um die entscheidenden Umwandlungen im Denken des reifen Herrmanns herauszustellen und den Boden für eine sachgemäße Kritik zu bereiten. Das sachlich Neue in dieser Periode besteht in dem Versuch, die ethische Geschichtlichkeit unserer Existenz weniger durch die Geschichtlichkeit Jesu als durch eine philosophische Ethik zu beweisen. Schließlich fällt für Herrmann Jesus überhaupt in der Beweisführung aus, und damit taucht das Problem des Heiligen Geistes in der Form des Subjektivismus und des Idealismus erneuert auf.

1. Otto Ritschls Biographie seines Vaters, II, 461.

2. Werner Schütz, Das Grundgefüge der Herrmannschen Theologie, S. 38, 72.

Etwa seit dem Ausbruch des ersten Weltkrieges beginnen die geistigen Kräfte Herrmanns nachzulassen. Er schreibt immer weniger, und was er schreibt, verliert ständig an Besonnenheit und Wert. Am Ende des Krieges lebt er im Ruhestand, und sein Erbe liegt in den Händen von vor allem zweien seiner Schüler. Das Hervortreten des einen von ihnen kann er nur mit seinem berühmt gewordenen „Trotzdem mit bestem Gruß“ vermerken¹. In welcher Weise seine Theologie von dem anderen, Rudolf Bultmann, gegenwärtig noch weitergeführt wird, werden wir in einem weiteren Kapitel unserer Abhandlung anzudeuten versuchen. Schließlich werden wir die Ergebnisse unserer Untersuchung für die Lösung des Problems des Heiligen Geistes darzustellen versuchen.

-
1. Geschrieben auf ein Karl Barth geschicktes Exemplar seiner kleinen Schrift aus dem Jahr 1918, „Der Sinn des Glaubens an Jesus Christus in Luthers Leben“. Vgl. Barths Aufsatz „Die dogmatische Prinzipienlehre bei Wilhelm Herrmann“ im Sammelband *Die Theologie und die Kirche*, S. 241.

2. Die Allgemeingültigkeit des Christentums

Während die persönliche Frömmigkeit Herrmanns hauptsächlich auf Tholuck zurückging, schlug er in seiner wissenschaftlichen Arbeit eine andere Richtung ein. Obwohl beide Theologen aus der „Gewißheit der Sache“¹ reden wollten, war Herrmann folgerichtiger als sein Meister in der beiden gemeinsamen Einsicht, daß der Angeredete in der Theologie wie in der Seelsorge immer derjenige ist, der zuhört, ohne in der Gewißheit der Sache zu stehen. Es darf der Glaube „sich nicht nur auf unsagbare Gefühle und Stimmungen berufen, welche ihm folgen, sondern auf Gründe, welche ihm vor-
aufgehen und deshalb auch Anderen verständlich sind als den Gläubigen“ (133)². Auch seine Zustimmung zu dem Grundsatz Ritschls, daß die Theologie sich auf die Gemeinde beschränken muß³, hielt ihn nicht von dem Verlangen ab, den Beweis der Objektivität und Allgemeingültigkeit für die Theologie zu verlangen: „Es gehört selbstverständlich zum Berufe der Theologie, das Bewußtsein der christlichen Gemeinde von der Allgemeingültigkeit dessen, woran sie glaubt, zu rechtfertigen“ (S. III). Um der Mission wie um der Einheit der Kirche willen muß ein solcher Beweis geliefert werden (132). „Es muß gezeigt werden, daß die Welt des Glaubens zu einem Wirklichen, dessen Anerkennung von allen Menschen gefordert werden darf, in einer solchen Beziehung steht, daß das letztere ohne die erstere nicht vollständig gedacht werden kann.“ (133. Sperrung von Herrmann!) Dies allgemeingültige Wirkliche ist die kantische Ethik, die Tholucks „Zuchtmeister“ ersetzen soll. Die theologische Aufgabe besteht also in der Herstellung einer notwendigen „Beziehung“ zwischen der Ethik und der „Welt des Glaubens“. Wenn Schleiermachers Definition des Christentums richtig die Ethik und die Offenbarung in Christus als die zwei Kennzeichen des Christentums hervorhob, so blieben beide bei ihm sozusagen zufällige Eigenschaften der christlichen Religion, die bei einer anderen gleich-

1. Tholuck, Gespräche über die vornehmsten Glaubensfragen der Zeit, 2. Aufl., S. 217. Vgl. Herrmann, Religion im Verhältnis zum Welterkennen und zur Sittlichkeit, S. 276: „In diesen seiner Religion selbst innewohnenden Zug zur Universalität muß sich der christliche Dogmatiker versetzen, wenn er seine Aufgabe richtig lösen will.“
2. Die in den Text des vorliegenden Kapitels aufgenommenen Seitenzahlen beziehen sich auf das zur Besprechung stehende erste Hauptwerk Herrmanns, Die Religion im Verhältnis zum Welterkennen und zur Sittlichkeit (1879).
3. „Das Geschäft der Theologie... kann nun einmal außerhalb der besonderen religiösen Gemeinde nicht gelingen.“ Religion im Verhältnis zum Welterkennen und zur Sittlichkeit, S. IX.

berechtigten Religion ebenso gut fehlen können¹. Unter dem Einfluß Ritschls tadelt Herrmann nun aber Schleiermacher darum, daß er „das Interesse an der Allgemeingültigkeit der religiösen Ueberzeugung . . . bei der Darstellung der positiven Religion selbst überhaupt nicht berücksichtigt“ (300).

Diesen Beweis der Allgemeingültigkeit könnten die Gegner Herrmanns unter den Vermittlungstheologen nur liefern, indem sie die geschichtliche Offenbarung in rationelle und geistige Wahrheiten auflösten. Ihr Verfahren wurzelte im Idealismus und mündete aus im Psychologismus Lipsius'. Diesem Irrweg gegenüber will Herrmann nun zeigen, worauf dem Christen die Objektivität dessen, woran er glaubt, beruhe“ (364). Er will der „notwendigen Gegenüberstellung der Offenbarung und des gläubigen Subjekts“ dadurch gerecht werden, daß er die Allgemeingültigkeit auch auf den „objektiven Kern“ bezogen wissen will (365 f.). Dieser Kern ist die „Offenbarung Gottes in dem geschichtlichen Leben Jesu“ (366). Darum erreicht nach Herrmann die wissenschaftliche Theologie ihr Ziel erst dann, wenn sie eine notwendige „Beziehung“ zwischen dem ethischen Subjekt und dem geschichtlichen Jesus herstellt. Damit wird die seelsorgerische Aufgabe Tholucks, der den Weg vom „Zuchtmeister“ zum „Gottessohn“ darzustellen versuchte, nun zum wissenschaftlichen Anliegen. Das Problem des Heiligen Geistes muß für Herrmann hier seine allgemeingültige Lösung finden.

Die Religion im Verhältnis zum Welterkennen und zur Sittlichkeit (1879) erweitert seine rein polemische Erstlingsschrift, Die Metaphysik in der Theologie (1876), zu einer Gesamtdarstellung seiner Theologie, worin nicht nur seine Erkenntnistheorie, sondern auch seine religiösen, ethischen und dogmatischen (437 ff.!) Auffassungen zumindest angedeutet werden. Dieses Werk soll den Beweis der Allgemeingültigkeit des Christentums liefern. Die Beweisführung vollzieht sich in einer Reihe von drei Abgrenzungen: Zuerst werden die wissenschaftlichen, nie abgeschlossenen Forschungsergebnisse von jeder einheitlichen Weltanschauung unterschieden. Zweitens wird zwischen der einheitlichen Weltanschauung metaphysischer Art und einer theologisch-ethischen Einheitsvorstellung unterschieden. Endlich wird die christlich-religiöse Weltanschauung gegenüber aller rein ethischen Weltanschauung abgegrenzt und als die absolute Wahrheit herausgestellt.

A) Der Grundsatz der ersten Abgrenzung lautet folgendermaßen: „Die Tätigkeit des vorstellenden Bewußtseins empfängt

1. Vgl. die Reden, hgg. von Otto, S. 261: „Etwas höchst Willkürliches ist die Ursache ihrer (der Religion) Entstehung.“

ihre Begrenzung nicht in ihrem eigenen gleichartigen Fortgang, sondern aus ihrer konkreten Bestimmtheit als Funktion der fühlenden und wollenden Person“ (65). Alle Weltanschauung entsteht aus den „Forderungen des handelnden Menschen“, das Erkennen als „Mittel zu dem Zweck der Person“ zu verwenden (65). Weil „wir als Personen unser eigenes Dasein als ein in sich geschlossenes in Lust und Unlust zu erleben glauben“, wird der „subjektive Ursprung“ aller Weltanschauung durch die bloße Behauptung: „Der Lebendige hat Recht“! (271), vor dem Illusionsverdacht geschützt. Der Mensch als Person wird dadurch zugleich Ziel und Legitimation jeder Weltanschauung, also aller Religion, auch der christlichen. Auf der menschlichen Seite ist die Anknüpfung der Religion an die Kultur so fest verankert, daß kein Mensch, auch nicht der weltfrohe Bürger der Gründerzeit, vor der christlichen Religion Angst oder Bedenken zu haben braucht. Ueber diese Theologie hatte kein Kulturkampf zu entbrennen. Weil aber hier die Religion ganz und gar im Bann der menschlichen Selbstbehauptung existieren muß, bleibt die Frage offen, inwiefern es dabei um den lebendigen Gott geht. Kann es wirklich eine freie Tat Gottes und eine Sabbathruhe des Menschen geben, wenn die Religion ihre Existenzberechtigung in den Forderungen verschiedener menschlicher Inneressen findet, und seien diese auch noch so geistig? Es bleibt hier nicht einmal etwas so Bescheidenes wie ein jesuitisches *ad maiorem dei gloriam*, wenn bei Herrmann alles als „Mittel der Person“ (66) seinen Sinn zu haben scheint. Oder ist der Mensch als Person mit Gott in eins zu setzen? Weiter können wir fragen: Wenn Weltanschauung nur „aus dem Selbstgefühle des erkennenden Subjekts erklärlich ist“ und dem Menschen „durch Vermittlung von Gefühl und Wille als Objekt aufgedrängt wird“ (65), kann es dann eine wirklich göttliche, an den Menschen erst herantretende und seiner Herrschaft prinzipiell entzogene Offenbarung geben? Wenn der „Grund“ unseres Glaubens „die Macht des subjektiven Impulses“ (65) ist, wie kann man dann noch ernstlich behaupten, daß die Macht der Person Jesu“ der Grund des Glaubens ist? Wie kann bei dieser Definition der theologische Grund des Glaubens mehr als ein menschlich, allzu menschlich verstandener Heiliger Geist sein? Muß nicht die ganze Trinität in diesem „Heiligen Geist“ aufgehen? Wie kann es Herrmann gelingen, sich wirklich vor einem Rückfall in den Mystizismus zu schützen? Sein Ausgangspunkt ist bereits sehr gewagt; aber, wenn es ihm gelingt, eine Bürgschaft für die christlichen Glaubensgedanken wirklich von hier aus zu gewähren, wird er zweifellos das theologische Verlangen seines Jahrhunderts zu seinem kaum zu überbietenden Höhepunkt der Erfüllung bringen können.

B) Die zweite A b g r e n z u n g , durch die die Religion von der Metaphysik befreit werden soll, wird durch folgenden Grundsatz vollzogen: „Durch das religiöse Urteil über die Welt wird daher nicht das dem tatsächlich Gegebenen immanente Wesen als wirklich gesetzt, wie immer durch das metaphysische Urteil geschieht, sondern eine Macht über die Welt, deren Wert nicht in ihrer Identität oder Differenz mit dem erkennbaren Sein gesucht wird, sondern in ihrer Uebereinstimmung mit dem höchsten Gute des Menschen“ (118). Weil der „Geltungswert“ der Weltanschauung „allein in einer bestimmten Energie des Selbstgefühls wurzelt“, ist ihre „Realität“ nicht „das gleichartige Komplement der erkennbaren Wirklichkeit“ (118), also nicht Schleiermachers „Weltall“ oder „transzendente Einheit des Seins“ (265), sondern „die Selbstständigkeit der sittlichen Person als einer übersinnlichen Realität“ (266). Durch diese Unterscheidung zwischen der „Welt“ und der „Person“ soll „der christliche Supranaturalismus“ (355) und „die Ueberweltlichkeit der christlichen Glaubensobjekte“ (S. XII) hervorgehoben werden. Durch das ganze Werk hindurch ist Herrmann in die für seine Zeit notwendige Unterscheidung zwischen Ding und Person derart verwickelt, daß er die einmal eingeführte Kategorie der Person fast unterschiedslos auf Gott und auf den Menschen beziehen kann, wobei dann die biblische Kluft zwischen Schöpfer und Geschöpf, zwischen Gott und Mensch, allzu leicht verwischt wird. Bei aller Anerkennung seiner tatsächlichen Leistung für seine Zeit und seine Kultur in der Behauptung des Geistseins des Menschen gegenüber aller materialistischen Nivellierung, stellt sich die verhängnisvolle Frage für die Würdigung seiner folgenden Erörterungen, ob er diese erste prinzipiell durchgeführte Dialektik durch eine zweite ergänzen kann, worin wirklich Gott Gott und der Mensch Mensch ist. Der Gattungsbegriff Person bzw. Geist muß durch eine prinzipielle Unterscheidung zwischen der Person des Menschen und der Person Gottes, d. h. zwischen dem Geist des Menschen und dem Geist Gottes abgelöst werden. Erst dann kann von einem bleibenden Erfolg dessen, was seine eigene Theologie und die seines Jahrhunderts wollten, die Rede sein.

Es muß Herrmann zugute gehalten werden, daß er in seiner Unterscheidung zwischen der Welt und der Person nicht an die „empirische“ Person denkt, sondern an die Person, wie sie „sein soll“. Für den Idealismus bewiesen die gegenwärtigen Personen und ihre vergangene Geschichte ihre Geistigkeit und Göttlichkeit durch die frei bewegliche Dialektik ihrer Vernunfttätigkeit und erreichten damit eine vorhandene Wirklichkeit des absoluten bzw. Heiligen Geistes. Dagegen verdient für Herrmann nur die „Verklärung der Persönlichkeit“, eine „Abstraktion“ (beide 267), „das Seinsollende“, „das höhere Selbst“ (beide 274) diese Bezeichnung.

Auch gegen Schleiermacher behauptet Herrmann, „daß die Menschheit, auf welche dabei (nämlich bei dem Anspruch auf religiöse Allgemeingültigkeit) gerechnet wird, nicht aus der Tatsache unserer Ausstattung mit geistigen Fähigkeiten erwächst, sondern aus einer sittlichen Entwicklung“ (301). Der Fortschritt ist hier unverkennbar. Denn damit befreit Herrmann den Heiligen Geist aus einer einseitigen idealistischen Verweisung in die allgemeine Geschichte als ihre Vergöttlichung, und öffnet den Weg für die Bezogenheit des Heiligen Geistes auf die Zukunft und dadurch für eine freie, eschatologische Tätigkeit Gottes und des Christen. Aber ist es wirklich Herrmanns Anliegen, das herauszustellen? Er will wohl durch diese Unterscheidung die Befreiung der Person von der Natur vollziehen. Aber die Frage bleibt weiterhin offen, inwiefern dabei die Unabhängigkeit Gottes vom Menschen berücksichtigt wird. Denn ist dieser pozentiierte Menscheng Geist wirklich der Heilige Geist?

Die Zukunftsbezogenheit des Begriffes „Person“ wird dadurch ermöglicht, daß dem Begriff ein „idealer“ (355) Inhalt gegeben wird. Der Mensch „will eine Person, ein abgeschlossenes Ganzes sein“ (149). Das macht eigentlich sein „Selbstseinwollen“, seine „Selbstbehauptung“ aus. Ist nicht dieser Begriff des Selbst einfach eine durch Kants Infragestellung des „Dinges an sich“ geläuterte Erneuerung der Seelenlehre der Aufklärung, diese „Selbstbehauptung“ nicht einfach das Verlangen des natürlichen Menschen nach einem ihm unbekannten und unbegreiflichen, nur dunkel „geahnten“ Heil? Dabei werden der Wille des vorfindlichen Menschen und das ideale Selbst allzu unbedenklich ineingesetzt. Gibt es wirklich Raum zwischen diesen beiden Größen im Denken Herrmanns für die Sünde des Menschen und für die Offenbarung Gottes? Wenn schon dieser „Zug nach oben“ im menschlichen Willen die Wirkung des Heiligen Geistes darstellt, wie weit wird der Hinweis des Heiligen Geistes auf den geschichtlichen Jesus wirklich unerläßlich bleiben? Auch wenn dieses Verlangen von allen „Begierden“ befreit wird, und „eine Selbsterhaltung von ganz anderer Art“ als „Selbstbilligung, vernünftige Selbstliebe, der Wert, den die Person sich selbst gibt“ (149), erscheint, läßt gerade das immer wiederholte „Selbst“¹ verraten, daß wir nicht ohne weiteres darin die

1. Eine lehrreiche Parallele bringt W. Franz, *Der Wert der englischen Kultur*, S. 4f. Vgl. K. Holl, *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte*, I, 507 f. Es handelt sich um die „feine religiöse Selbstsucht“, die innerhalb der von der Mystik beeinflussten Sekten des 17. Jahrhunderts in England schon sprachlich vernehmbar ist. Denn in dieser Periode nehmen die Zusammensetzungen mit self im Englischen erstaunlich zu. Namentlich Worte wie self-respect, self-esteem, self-control, self-education, gehören erst dieser Stufe an.

christliche Vorstellung des Heils sehen dürfen. Schon hier am Anfang, ehe die eigentliche theologische Lehre Herrmanns zum Wort gekommen ist, läßt sich die pietistische Umbiegung des christlichen Heisbegriffes von ihrer Gottbezogenheit zu einer humanistischen Menschbezogenheit erahnen.

Im Rahmen dieser „Selbstbehauptung“ interpretiert Herrmann die autonome Ethik Kants. „Das Wollen des vernünftigen Wesens vollzieht sich in Zwecksetzungen, in welchen es im Grunde sich selbst will“ (166). Das wollende Subjekt, das Selbst, der Wille ist zum Endzweck geworden (167). Der Wille ist Produzent des Gesetzes“ und darum „selbstgesetzgebend“, „autonom“ (167). Wenn also das Gesetz, dem der Wille gehorcht, letzten Endes das Subjekt selbst ist, wird es selbstverständlich „ein unbedingtes Gesetz“ (167). Der Mensch will ja unbedingt sich selbst! Von daher wird eine „bedingungslose“ (166) Unterwerfung und dadurch eine „schlechterdings notwendige Willensbestimmung“ (150) verständlich. Denn das „unbedingte Gesetz“, dem sich die Person unterwirft, ist nun doch nur ihr „Mittel, ihren Anspruch auf ein von der Natur unterschiedenes Leben vor sich selbst zu rechtfertigen“ (166). Es liegt wohl innerhalb der menschlichen Möglichkeiten, daß wir uns der Verwirklichung eines solchen „Gesetzes“ völlig hingeben und „seine umgestaltende Kraft in unserem persönlichen Leben“ (166) tatsächlich erfahren. Weiter aber ist zu fragen, ob diese Kraft, die einerseits den ganzen Schwung der menschlichen Selbstbehauptung und andererseits die Apotheose zu einer Wirkung des Heiligen Geistes in sich hat, eine andere, ihr unabhängige, ja möglicherweise entgegengesetzte „Kraft des persönlichen Lebens Jesu“ bestehen lassen wird. Wird die Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes und der Rechtfertigung des Menschen in Christus und die damit zusammenhängende Offenbarung des Gebotes Gottes und des Gehorsams des Menschen durch den Heiligen Geist mit dieser andern, dem Menschen innewohnenden und seine „Freiheit“ bewährenden Wirkung des Heiligen Geistes in Konkurrenz treten können? Wenn die menschliche Willensbestimmung „schlechterdings notwendig“ ist, wie kann man dann von etwas anderem als seinem eigenen Willen „schlechthin abhängig“ sein? Oder wird Herrmann der Beweis gelingen, daß beide, der menschliche Wille und der lebendige Gott, wirklich dasselbe sind?

C) Die letztgenannten Fragen sollen ihre Beantwortung in dem dritten Teil, dem theologischen Abschluß der Religion im Verhältnis zum Welterkennen und zur Sittlichkeit finden. Denn im letzten Abschnitt soll die Selbständigkeit der Religion dem Moralismus gegenüber bewiesen werden. Die dritte Abgrenzung lautet: „Das sittliche Bewußtsein ...

hat seine konkrete Wirklichkeit in dem Menschen nur durch die Vermittlung der Religion“ (267). Das in der Sittlichkeit erstrebte höhere Selbst wäre ohne den Glauben ein „wunderbares Traumbild“ (276). Religion und Sittlichkeit sind „die nebeneinander bestehenden und aufeinander angewiesenen Funktionen des Menschen“ (286). Der christliche Glaube kann „nicht allein aus dem sittlichen Bewußtsein des Christen abgeleitet“ werden, sondern „muß andere Gründe haben“. Die Sittlichkeit muß „ergänzt werden“ (319). Herrmann hat also die besondere Gefahr für das Christentum beim Religionsbegriff Kants darin gesehen, daß in ihm die Religion auf einen bloßen Moralismus reduziert und dadurch eigentlich aufgelöst wird. Mit Recht habe deswegen schon Schleiermacher die Religion zu einer „selbständigen Lebensmacht“ und einer „notwendigen Funktion“ erhoben (261). Doch indem das „Gefühl“ der schlechthinigen Abhängigkeit eigentlich „die Abhängigkeit alles Endlichen von Einem Höchsten und Unendlichen“¹ bedeutet, muß dieser Religionsbegriff zu dem metaphysischen Trachten nach einem Universum verlocken. Indem also Schleiermacher in Vermeidung des kantischen Moralismus das der Religion Eigentümliche nicht in dem „sittlichen Geist“, sondern in dem nach einem Weltall strebenden „sogenannten Geist“ (261) sah, konnte er allein den Monotheismus als höchste Stufe der Religion hinstellen, wobei „eine Rechtfertigung des universellen Berufs des Christentums ihm unmöglich gemacht war (303).

Die Schleiermachersche Bestimmung des Wesens der Religion hatte Ritschl² dazu verleitet, die Unterscheidung zwischen der Religion und der Philosophie darin zu sehen, daß nur die Religion nach einer Welteinheit frage. Als nun daraufhin Pfleiderer nachwies, daß es Religionen (z. B. Polytheismus) ohne diese Bestrebung gibt³, hatte Ritschl die neueren Auflagen seines Werkes⁴ schon nach Herrmann verbessert: Die Frage nach der „Einheit“ ist ein untergeordnetes, mit der Metaphysik geteiltes Moment der Religion, und das Wesen der Religion im Unterschied von der Metaphysik ist in der mit der Sittlichkeit geteilten Aufgabe der Person zu finden⁴. Die Momente, die bei Schleiermacher das Christentum von den andern gleichberechtigten Religionen unterscheiden sollten, nämlich seine „theologische Richtung“ und seine Bezogenheit „auf die durch Jesum von Nazareth vollbrachte Er-

1. Leitsatz zu Paragraph 8 der Glaubenslehre.

2. Erste Auflage der Rechtfertigung und Versöhnung, III, 170.

3. Jahrbuch für protestantische Theologie, 1889, S. 173 ff.

4. III, 193 f. Ich verdanke Maurice Goguel, W. H. et le problème religieux actuel, P. 141 ss., die Nachforschung dieser Literaturzusammenhänge.

lösung¹, sind bei Herrmann als stufenartige Kriterien aufgefaßt (304 f.), wodurch ein Beweis der Allgemeingültigkeit und Abso-
lutheit des Christentums in Aussicht gestellt wird. Schon Ritschl
hatte „das gegenseitige Verhältnis jeder beiden Merkmale des
Christentums“ (305) herausgestellt, und in diesem Sinn den Reli-
gionsbegriff Schleiermachers ergänzt². Es ist ebenso selbstver-
ständlich für Herrmann wie für Ritschl, daß diese Verbindung der
Ethik mit Jesus „der Erlösung durch Jesus“ und nicht der Ethik
„einen anderen Inhalt“ geben wird“ (305).

Um den Verdacht zu beseitigen, daß die Religion wieder im
Moralismus Kants aufgeht, entschließt sich Herrmann dazu, „zu-
nächst ihre Zweckbeziehung auf das sittliche Handeln außer Augen
zu lassen und danach allein zu fragen, inwiefern der empirische
Mensch in (ihr) das Bewußtsein seiner Freiheit von der Welt er-
reicht“ (286). Ritschls Vollendung der „Rechtfertigung“ in der
„Versöhnung“ wird „zunächst“ beseitigt und ihr Verhältnis umge-
kehrt behandelt: Die Sittlichkeit wird als Vorstufe der Religion dar-
gestellt. Das Verlangen nach sittlicher „Versöhnung“ findet in der
religiösen „Rechtfertigung“ seine Befriedigung. Deswegen schließt
dieses erste Hauptwerk Herrmanns mit den Glaubensgedanken
der christlichen Religion statt mit einer Darstellung der Ethik. Aber
ist der Unterschied zu Ritschl — oder sogar zu dem Ausgangs-
punkt Kant — wirklich so prinzipiell? Es ist sehr ernsthaft zu fra-
gen, ob die Ethik, wenn sie in den Dienst der Religion gestellt wird,
nicht gerade dadurch letzten Endes die Herrschaft übernimmt. Denn
wenn die Religion auf der Sittlichkeit aufgebaut wird, wird sie nicht
zugleich dadurch wesentlich bestimmt? Es würde uns nicht allzu-
sehr überraschen, wenn die Religion dadurch „legitimiert“ würde,
daß sie der Vollendung der ethischen Aufgabe „dient“ (sic! 268).
Wenn die Sittlichkeit die „Begründung“ (166) der Religion darstellt,
können die „anderen Gründe“ der Religion wirklich andersartig
sein? Wie kann es dann noch ernst gemeint sein, daß der ge-
schichtliche Christus „Grund des Glaubens“ ist?

Die Art und Weise, wie Herrmann tatsächlich die religiösen
Begriffe behandelt, bestätigt die Vermutung, daß sie nach dem
ethischen Gesichtspunkt umgeformt worden sind. „Das Schema, in
welchem der Christ den Gedanken Gottes vollzieht . . . entspricht
allein der Erfahrung, welche der sittliche, von dem höchsten Gute
erfüllte Geist von sich selbst macht“ (323). Das „Wesen Gottes“
ist ja das „höchste Gut“ selbst (346). Weil unser „sittlicher Geist“
auch „Produzent seines höchsten Gutes“ ist (322), ist Gott „eine
sittliche uns gleichartige Person“ (344). „Gott ist überweltlich, wie
das höchste Gut, und Gott ist dem Menschen, der seiner bedarf,

1. Leitsatz zum Paragraphen 11 der Glaubenslehre.

2. Abschnitt 2 der Rechtfertigung und Versöhnung.

verwandt“ (323). Ist es aber der Grundgedanke der christlichen Religion, daß Gott in bezug auf die menschliche Selbstbehauptung zu verstehen ist? Wäre es nicht richtiger zu sagen, daß der Mensch zuerst und vor allem in bezug auf Gottes Selbstbestimmung zu verstehen ist, durch die die Gnadenwahl des Menschen und damit seine Bestimmung erst begreiflich werden?

Im Einklang mit seinem Gottesbegriff versteht Herrmann das Reich Gottes als den „sittlichen Endzweck“ (282), das „Sittengesetz“ (428). Wenn der Christ das Gottesreich verwirklicht, verwirklicht er eben dadurch „sich selbst“ (428)! Darum „muß die Arbeit eben so heilig sein wie das Gebet“ (351). Wir können es Herrmann nicht übelnehmen, daß er die ethische Bibelauslegung Ritschls hier einfach übernimmt, um damit seinen Anschluß an das Christentum zu ermöglichen. Aber wie wird es dann gehen, wenn die Bibelauslegung in das religionsgeschichtliche und das eschatologische Fahrwasser gerät? Wird nicht Herrmann vor das Entweder-Oder gestellt werden; sich entweder für die moralische Religion ohne ausdrücklichen Anschluß an das Christentum, oder das Christentum ohne ausdrücklichen Anschluß an die Kultur zu entscheiden? Die Antwort auf diese Frage muß der zweiten Periode in Herrmanns Schaffen entnommen werden.

Das Ergebnis der Herrmannischen Bearbeitung der religiösen Begrifflichkeit lautet folgendermaßen: „Die Welt des Glaubens ist im Grunde identisch mit der Welt des Menschen als einer sittlichen Person“ (268). Deswegen ist die religiöse „Abhängigkeit... in keinem Widerspruch mit dem Sittengesetz“ (268). Man könnte sich keine vollkommenere Verschmelzung des kategorischen Imperativs Kants mit dem schlechthinnigen Abhängigkeitsgefühl Schleiermachers wünschen. Aber von wem ist man nun „schlechthin abhängig“? Und wessen „Imperativ“ hat man zu gehorchen? Weil Schleiermacher und Kant hier nur sehr allgemein und beinahe inhaltsleer antworteten: „Gott“, ist es verständlich, daß ihrem Schüler Herrmann die näheren Bestimmungen erlaubt schienen: Gott sei das höchste Gut — des Menschen höchstes Gut — die Verklärung der Persönlichkeit — die Person — der Wille des Menschen — also doch letztlich der Mensch. Wenn hier Feuerbach nicht recht haben soll, muß die „Objektivität“ der Offenbarung, das „äußere Ereignis“, nicht nur dem individuellen Menschen objektiv sein, sondern es muß auch diesem „Schema“, worunter anscheinend alles, auch Gott, seinen Platz finden soll, wirklich gegenüberstehen. Falls aber Herrmann kein Marcion werden will, ist ein solcher Schritt unmöglich. Wenn er um den sittlichen, menschlichen Gott weiß, wie kann er einen davon unabhängigen Offenbarungsbegriff haben? Vor allem: Führt dann von hier aus der Weg zum Kyrios Christos?

Herrmann definiert die Offenbarung als „ein Ereignis, in welchem wir die Kundgebung des auf unsere Seligkeit gerichteten göttlichen Willens erkannt haben“ (365). Weil er Gott abwechselnd den „allmächtigen Willen unserer Seligkeit“ (365) und den „unveränderlichen Willen des höchsten Gutes“ (319) nennt, reduziert sich diese Definition seiner Offenbarung auf eine Kundgebung des höchsten Gutes als einer Wirklichkeit. Wenn z. B. der Philosoph das Ideal der Person für wirklich hält, ist dies eine Offenbarung „unterchristlicher Art“, die immerhin „den Namen Gottes verdient“ (355). Herrmann sieht nun mit Recht eine Gefahr für das Christentum in dem Bestreben Lipsius, „die Offenbarung gänzlich in das Subjekt zu verlegen“ (365), und sie als eine subjektive „Tatsache des menschlichen Geisteslebens“ (375) anzusehen. Aber Herrmann und Lipsius sind darin einig, daß weder ein sinnlicher noch ein mystisch-schwärmerischer Verkehr mit Christus möglich ist, und daß es sich darum „nur um den geistigen Gehalt der Person Christi handelt, wie er in seinem geschichtlichen Bilde und in seinen geschichtlichen Wirkungen, die das Dasein der christlichen Gemeinde durchziehen, erkennbar und spürbar wird“¹ (377). Dieser Gehalt seiner Person muß „als Inhalt unserer psychischen Funktionen erscheinen“ (378). Mit dem nächsten Schritt, durch den dieser Gehalt („Prinzip“) von der Person abgelöst wird, fällt Lipsius in den Subjektivismus zurück, den Herrmann um der Allgemeingültigkeit der Religion willen vermeiden will. Deswegen bemüht sich letzterer darum, eine wesentliche Verbindung zwischen dem Gehalt und der Person Jesu herzustellen. Darum muß es etwas in Jesus geben, was wir unsererseits nicht nachahmen und so von der geschichtlichen Offenbarung loslösen können, sondern was wir nur durch einen ständigen Hinweis auf sie verwirklichen: Das für Jesus Eigentümliche ist die Einheit mit Gott und das Vertrauen auf seine Liebe, die die ethischen Handlungen hervorbringen. Jesus war seiner unmittelbaren Einheit mit Gott bewußt. Sein Wille war Gottes Wille. Darum ist sein „Beruf“ universal, nämlich „die sittliche Verbindung der Menschen“, und fällt mit dem Gottesreich zusammen. Was für uns nur ein Ideal, ein Traumbild bleibt, ist in Jesu sittlichem Handeln eine Wirklichkeit „in anschaulicher Gegenwart“

1. Vgl. Schleiermacher, *Glaubenslehre*, Paragraph 88, 3: „Dieser Separatismus, den wir, weil er bei Seite stellt, daß das ursprünglich göttlich gewirkte doch nur als ein geschichtlich erscheinendes aufgenommen werden konnte, und auch nur als ein geschichtliches fortwirken muß, allerdings als fanatisch zu bezeichnen haben, und der folgerichtig immer nur vereinzelt entstehen kann und auch so immer wieder verschwinden muß, zerstört das Wesen des Christentums, indem er eine Wirksamkeit Christi ohne räumliche und zeitliche Vermittlung postuliert, und er sich selbst zugleich so isoliert, daß auch kein Fortwirken des in ihm gewirkten finden kann.“

(392). Seine geschichtliche Person ist also „die offenbare Gegenwart Gottes“ (393), durch die wir erst zu jener Erkenntnis Gottes gelangen, die für ihn von vornherein selbstverständlich war. Darum können wir erst durch die Person Jesu das Gottesreich (den sittlichen Endzweck) zum Inhalt unseres Willens machen. Die geschichtliche Erscheinung Jesu wird zu einer Art Bestätigung dessen, was der sittliche Mensch schon im idealen Sinne vorausgeahnt hatte. Damit aber dieser Anschluß an Jesus den Charakter einer „freien sittlichen Erkenntnis“ bewahre, betont Herrmann auf der anderen Seite ausdrücklich, daß „das Zeugnis unseres Gewissens“ die Göttlichkeit des Willens Jesu bestätigt (393). Mit dieser ethischen „Bestätigung der Bestätigung“ schließt sich der ethische Kreis!

Durch diese Erkenntnis Gottes erreichen wir freilich nur „die Freiheit des Selbstgerichts“, nicht die Liebe Gottes und darum nicht eine Einheit mit ihm. Hier ist es aber wieder die Person Jesu, die das letzte Hindernis beseitigen soll: Indem er, eine „sittliche Autorität“, die Verlorenen zum Verkehr mit sich beruft, verkündigt er die vergebende Liebe Gottes. „Diese Vereinigung der absoluten sittlichen Autorität und der allem eigenen Tun des Menschen zuvorkommenden vergebenden Liebe in Jesus begründet die religiöse Gemeinde, die durch ihn an den Vater glaubt“ (396). Stehen wir hier bei Herrmann endlich vor der Tatsache der Verankerung des Heils in einem geschichtlichen Ereignis am Anfang unserer Zeitrechnung? Stehen wir hier vor dem Kreuz? Wiederum müssen wir mit Nein antworten. Nur in gesteigerter Form erfahren wir „den Akt der Vergebung oder Verzeihung, den jeder kennt, der in sittlicher Gemeinschaft aufwachsend Liebe erfahren hat“ (396)! Damit wird der geschichtliche Jesus nicht grundsätzlich von den anderen Menschen unterschieden. Vielmehr muß die Offenbarung in Jesu erst durch den Vergleich mit andern Menschen verständlich werden. Deswegen hat die „religiöse Gemeinschaft“ darin ihren „unersetzbaren Wert“, daß sie dem Einzelnen „eine Ergänzung seiner eigenen Gewißheit“ darstellt. Dieser Einzelne studiert „die mächtigen Spuren der Religion in der Geschichte, vor allem die religiöse Ueberlieferung“, um den Trost zu erlangen, daß die Herrschaft der Sittlichkeit in seinem Herzen „eine tatsächliche Macht über viele Gemüter“ ist. Jesus ist schlicht das beste Beispiel einer solchen sittlich-religiösen Freundschaft. Unser Heil scheint ebensowenig von seiner ihm eigentümlichen Geschichte abhängig zu sein, wie von den Erfahrungen unserer Eltern oder unserer Mitchristen, von denen wir zuerst die vergebende Liebe Gottes vernehmen.

Wenn deswegen Herrmann von Jesus sagt: „Jesus Christus muß uns als die abschließende Kundgebung des göttlichen Willen an uns gelten“ (367), ist das für ihn auf keinen Fall etwa eine „ein für

allemaal“ geschehene und in der Zeit Jesu abgeschlossene Offenbarung. Vielmehr soll es als Abschluß unseres gegenwärtigen Selbstseinwollens verstanden werden. Die Heilstatsache des ersten Jahrhunderts wird in das neunzehnte verpflanzt, um erst dort ihren letzten Sinn darin zu erhalten, daß sie „von außen an uns herantritt“ (375). Die Zeit der „abschließenden Kundgebung“ wird dadurch bestimmt, daß sie gerade nach dem Verlangen des modernen Menschen nach objektiver Offenbarung und zugleich vor der Bestätigung dieser geschichtlichen Offenbarung durch das „Zeugnis unseres Gewissens“ (393) stattfindet. „In demselben Maße als uns seine (Jesu) Person nichts Gegenwärtiges, sondern ein geschichtlich Vergangenes wird, wird er selbst herabgesetzt“ (379). Darum muß es eine Vermittlung zwischen den entgegengesetzten Polen eines subjektiven, gegenwärtigen Erlebnisses und eines objektiven, vergangenen Ereignisses geben. Dieses Mittelglied heißt der Eindruck. Hier sind Herrmann und Lipsius zumindest im Sprachgebrauch einig. Nur handelt es sich bei Herrmann nicht um einen „Eindruck, welchen der Genuß des religiösen Erlebnisses selbst macht“, sondern den „Eindruck, den er (der Gläubige) von ihm (Christus) empfängt“ (374). Nirgendwo sonst wird klarer als hier, daß der fundamentalste Unterschied zwischen Herrmann und Lipsius nicht in ihrer Behandlung Jesu, sondern in ihrem Verständnis der Wirkung des Heiligen Geistes besteht. Nach Lipsius ist das subjektive Erlebnis in seiner Innerlichkeit „das Walten des Heiligen Geistes“. Diese subjektive Lehre vom Heiligen Geist will Herrmann durch ein geschichtliches Verständnis desselben ersetzen.

Die Frage kann nicht länger ruhen, was Herrmann in Wirklichkeit unter der geschichtlichen Person Jesu verstanden wissen will. Meint er wirklich, daß das Auftreten eines Jesu von Nazareth im ersten Jahrhundert, daß seine Geschichte in seiner Zeit und seinem Raum, in sich selbst etwas von entscheidender Bedeutung darstellte? Hat Jesu in seiner Zeit eine geschichtliche Tat vollbracht, an der unser Heil hängt, oder liegt nicht seine unerläßliche Bedeutung für den Glauben allein darin, daß er uns aus der Geschichte mit der gleichen Lehre entgegenkommt, die wir in unserer Subjektivität trotz unserer sonstigen entgegengesetzten Erfahrungen gewünscht und im engeren Lebenskreis ab und zu auch gefunden haben? Ist es seine Geschichte, oder seine Geschichtlichkeit, die uns das Heil bedeutet? Besteht nicht die Notwendigkeit der geschichtlichen Person Jesu allein darin, daß nach Herrmanns Lehre vom Heiligen Geist die Offenbarung von außen an uns herantreten muß? Ist nicht die geschichtliche Offenbarung nur deswegen in Jesus statt etwa in Buddha zu finden, weil Jesus einerseits zu unserer geschichtlichen Ueberlieferung gehöre und

andererseits durch seinen Aufruf zur „Berufsarbeit“ und die Betätigung seines universalen Berufs nicht die Zeitlosigkeit, sondern diese Lehre von der geschichtlichen Wirkung des Heiligen Geistes verkündigt habe? Die Person Jesu scheint nach Herrmann identisch mit dem Gottesreich zu sein, und das „Leben und Wachstum des Gottesreiches unmittelbar sein Leben und seine Wirksamkeit“ (379). Darin „erreicht seine Person ihre volle Wirksamkeit“ (379). Aber wie kann diese „Person“ Jesu seine geschichtliche Person sein? Was ist für Herrmann Geschichte? Der Mensch, der durch den Einfluß des Heiligen Geistes sein Selbst verwirklichen will, versucht die Welt zu beherrschen und schafft dadurch Geschichte. Indem der Heilige Geist den Menschen zu seiner sittlichen Aufgabe aufruft, veranlaßt er ihn zur Betätigung in der Geschichte, also zur Geschichtlichkeit. Kommen also bei Herrmann die Moralität und die Geschichtlichkeit nicht auf dasselbe hinaus? Ist nicht die geschichtliche Person Jesu einfach die Personifizierung des Sittengesetzes bzw. die Vergeschichtlichung der darauf aufgebauten Lehre von der Geschichte? Ist nicht diese Vergeschichtlichung nur deswegen notwendig, weil nach Herrmanns Lehre vom Heiligen Geist Gott uns in die Geschichte treibt und deswegen uns von der Geschichte her anreden muß? Wird dadurch der Widerspruch wirklich beseitigt, daß der Glaube letzten Endes in einer zeitlosen Lehre statt in einer zeitlichen Tat begründet wird, einer Lehre, die ihrem Inhalt nach gerade eine solche ungeschichtliche Begründung ausschließt? Endlich: Haben wir hier mehr als die Theologisierung des Empirismus der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts vor uns, wie etwa bei den Gegnern Herrmanns die Theologisierung des vorhergehenden Rationalismus und Idealismus?

Das Frühwerk Herrmanns erhebt in der Tat ernste und beunruhigende Fragen, nach deren Antwort wir in seinen späteren Veröffentlichungen suchen müssen. Es bezeugt eine aufmerksame Offenheit für die Gefahr, die für das Christentum in der pneumatischen Einseitigkeit der Theologie der Zeit lag. Aber es läßt die Frage noch offen, inwiefern Herrmann selbst imstande sein wird, diese Einseitigkeit zu überwinden und die Entchristlichung der Theologie und der Kultur aufzuhalten.

3. Die Geschichtlichkeit des religiösen Lebens

Herrmanns positive Lösung des Problems des Heiligen Geistes, die in seinem erkenntnistheoretischen Hauptwerk sehr skizzenhaft und klärungsbedürftig blieb, findet in seinem mehr religiös orientierten Verkehr des Christen mit Gott¹ (1886) ihre volle Entfaltung. Auf eine einleitende, sehr kritische Aufhellung des Irrtums, der beiden vorherrschenden theologischen Richtungen der Zeit gemeinsam war, folgen drei Beweisführungen, die sich in etwa mit den Grenzen der ihnen entsprechenden drei Kapitel decken. Unter der Ueberschrift „Der Verkehr Gottes mit uns“ behandelt Herrmann die Lehre von der Aneignung selbst, unter dem Thema „Unser Verkehr mit Gott“ das dadurch in uns gestiftete religiöse Leben, und in dem Schlußkapitel „Die Gedanken des Glaubens“. Im Folgenden halten wir uns an diesen Aufbau.

A) Die vorangehende Kritik deckt mit unerbittlicher Schärfe eine in der Betonung des Heiligen Geistes gipfelnde theologische Grundeinstellung auf, die unausweichlich zur Preisgabe des spezifisch christlichen Charakters der Religion führen muß („Ein frommer Mensch sein, aber kein Christ“! S. 161). Diese von Herrmann kritisierten Richtungen in der Theologie lehrten, „daß durch die Offenbarungsgeschichte die Veränderung in Gott und in der Menschheit bewirkt seien, welche die Voraussetzung (bzw. „Möglichkeit“) jenes für sich klaren und bestimmten Verkehrs des Christen mit Gott bilden, und daß die Wiedergeburt und Bekehrung des einzelnen in bestimmten Zeitmomenten durch die Kraft des heiligen Geistes teils direkt bewirkt, teils ermöglicht werde“ (8). Wenn Jesus dadurch nur noch zu einem der Vergangenheit angehörigen „Vorbereitungsmittel“ (19) wird, kann er in dem wirklichen gegenwärtigen Verkehr Gottes mit uns keine Rolle mehr spielen. Ein solcher Verkehr wird durch eine „geheimnisvolle Kraft“ gewirkt, die „sicherlich etwas anderes ist als Christus“ (36). Darum gilt es als die „schwerste Anklage“ gegen eine solche Theologie, daß sie wider Willen „die kräftigste Anregung zum Unglauben“ zustande bringt. Um dieses Unglück zu verhindern, soll Gott in Christus (55) und in dem Christen (58) nicht naturhaft, substantiell, sondern persönlich, geschichtlich verstanden werden, eben wie die Kirche keine naturhafte Heilsanstalt, sondern eine geistige Gemeinschaft (62) darstellen soll. Unser Verkehr mit Gott ist nicht eine sinnliche, sondern eine sittliche Erfahrung (8). Hier aber geht Herrmann insofern mit seinen Gegnern zusammen, als er den Verkehr Gottes mit uns in der geschicht-

1. Die in den Text dieses Kapitels aufgenommenen Seitenzahlen beziehen sich auf die 1. Aufl. des genannten Werkes.

lichen Offenbarung nicht zum selbständigen Thema erhebt, sondern nur in seiner Bedeutung für unseren Verkehr mit Gott, d. h. für das religiös-sittliche Leben behandelt. Damit hat Herrmann den empfindlichsten Punkt der Gegner übersehen, daß sie nämlich den im Neuen Testament bezeugten heilsgeschichtlichen Verkehr Gottes in Christus zugunsten ihrer mit griechischer Philosophie verschwommenen Lehre vom Heiligen Geist unterdrückten. Die naturhafte Behandlung Jesu in der Zweinaturlehre greift Herrmann nur deswegen an, weil sie eine durch naturhafte Geisteskräfte und menschliche Anstrengungen verursachte Verwirklichung des Verkehrs mit Gott begünstigte. Die Kritik endet in einer Klage über die „katholischen Frömmigkeitsideale“ und deren „kulturfeindliche Konsequenzen“ (11). Indem Herrmann den Kampf nicht um den zweiten Artikel des Apostolicums, also die Geschichte Jesu, sondern erst um den dritten Artikel, den Heiligen Geist und unsere Geschichte aufnahm, verriet er seine eigene Geistesverwandtschaft mit seinen orthodoxen, pietistischen und liberalen Gegnern, und gab damit die Möglichkeit preis, eine wirklich durchgreifende Kritik zu üben. Im Licht des heilsgeschichtlichen Evangeliums wäre Entscheidendes über naturhafte Geisteskräfte, menschliche Anstrengungen und einen mystischen Verkehr mit Gott zu sagen. Dadurch, daß Herrmann einer solchen Kritik nicht fähig war, fiel das Los über seine theologische Generation. Der Weg zur religionsgeschichtlichen Schule lag offen.

B) Im ersten Kapitel will Herrmann mit dem Gedanken ernst machen, daß der Verkehr Gottes mit uns nicht nur durch Christus ermöglicht, sondern zugleich vollzogen wird. „Nach der sozinianischen und rationalistischen Lehre hat Christus die göttliche Sündenvergebung verkündigt, nach der orthodoxen Lehre hat er sie ermöglicht, in Wahrheit hat er sie an uns vollzogen“ (43). „An uns vollzogen“! Daran hängt alles für Herrmann. Nur nicht eine von uns getrennte Heilstat, die als eine kraftlose Lehre überliefert und durch eine Art Magie angeeignet wird! Darum keine Tat der Vergangenheit. Aber wie kann der geschichtliche Christus anders als durch seinen Heiligen Geist gegenwärtig handeln? „Indem Christus uns innerlich nahe kommt, oder uns verständlich wird“, „erleben wir“ die Sündenvergebung (43). „Christus vollzieht die Sündenvergebung an uns“, das heißt eigentlich: Das V e r s t ä n d n i s Christi („Christi Bild“! 92, 99) bewirkt das E r l e b n i s der Sündenvergebung.

Zu der Ineinssetzung des Bildes Christi mit seiner geschichtlichen Person ist folgendes zu sagen: Das Verständnis oder Bild einer Person, so lebensstreu es sein mag, ist eine Idee, und nicht die Person selbst. Dieser selbstverständliche Sachverhalt entgeht der Aufmerksamkeit Herrmanns deswegen, weil ihm die dogma-

tische Gleichsetzung des geschichtlichen Christus mit dem „erhöhten Herrn“ vorschwebt. In seinem Werk *Die Religion im Verhältnis zum Welterkennen und zur Sittlichkeit* (S. 378 f.) wie in der Schrift *Der Verkehr des Christen mit Gott* (29) schaltet er an dieser Stelle die betreffenden Glaubensgedanken ein, um sie dann zugleich wegen ihres dogmatischen Charakters wieder auszuschalten. Im erstgenannten Werk hieß es: „Der geistige Gehalt der Person Christi“ (d. h. „der Inhalt seines Selbstzwecks“) ist nicht „auf eine beschränkte Sphäre im Gottesreich“ bezogen, und geht darum durch den Tod nicht wie bei andern Menschen im ganzen Gottesreiche auf. Vielmehr ist seine Person selbst dieses „Geisterreich“, „das Ganze, welches uns im religiösen Glauben als wirklich feststeht“. Darum ist das „Leben und Wachstum des Gottesreiches unmittelbar sein Leben und seine Wirksamkeit“. Herrmanns These von einer gegenwärtigen Heilswirkung der Person Christi ist für ihn durch diesen Glaubensgedanken von dem „in uns fortwirkenden Christus“ verbürgt. In der letztgenannten Schrift lautet dieser eingeschaltete Glaubensgedanke: „Wir stehen in einem zusammenhängenden Wachstum des Guten, weil Christi Werk zu seinem Ziele kommen muß“. Aber dieser Glaubensgedanke, auch wenn er in einer halbrationalisierten Form wiedergegeben wird, setzt immerhin den Glauben voraus. Darum will Herrmann ihn nicht dem Leser aufbürden, sondern verzichtet an beiden Stellen ausdrücklich auf seine Anwendung in der Beweisführung. Aber wenn er auf diesen dogmatischen Gedankengang verzichtet, so bleibt immerhin das Resultat des Gedankengangs — die Gegenwartigkeit des geschichtlichen Christus — das Rückgrat des sonst nicht verständlichen Systems Herrmanns. Die Beweisführung Herrmanns, insofern sie den Glauben nicht voraussetzen will, wird damit ungültig: Wenn die Person Jesu in seinem Beruf aufgelöst und dieser verewigt wird, geschieht im Grunde dasselbe, was bei Herrmanns Gegnern vor sich ging, wenn sie das ewige Christusprinzip in Christus personifiziert und dann wieder von ihm abgesondert sahen. Ob es sich um die Rationalisierung einer Person oder die Personifizierung einer Vernunftidee handelt, läuft schließlich auf dasselbe hinaus: Was uns berührt, ist nur eine Idee. Uebrigens ist der Inhalt des „Berufs Christi“ bei Herrmann bedenklich nahe dem des „Prinzips Christi“ bei seinen Gegnern.

Zu dem von Herrmann tatsächlich aufgestellten Bild Jesu bleibt noch zu bemerken: Das Bild einer die Menschen untereinander versöhnenden und in einem Reich Gottes vereinigenden Person steht in keinem notwendigen Verhältnis zu dem unter Herodes zu Bethlehem geborenen und unter Pontius Pilatus auf Golgatha gestorbenen Jesus von Nazareth. Den Beweis bleibt uns Herrmann schul-

dig, daß dieses Bild mit Christus in wesentlicher Verbindung stehe. Die von Herrmann gelieferte Beweisführung könnte ebenso gut die Absolutheit aller anderen Religionen, besonders auch der modernen Sekten unterbauen, soweit sie in einem ethisch gesinnten und barmherzigen Propheten ihren Gründer haben, wobei es keine Rolle spielt, wie er heißt.

Die Tatsache, daß dieses Jesusbild „uns den Mut des Glaubens an die Fürsorge eines Gottes verleihen kann“, macht es für Herrmann nur durch eine *metabasis eis allo genos* gewiß, daß diese Gestalt der „Geschichte“ und nicht der „Sage“ angehört (92). Notwendige ewige Wahrheiten und ihre Erfahrung können ebenso wenig den Beweis für zufällige geschichtliche Tatsachen liefern wie umgekehrt! Der Grad der geschichtlichen Treue eines Christusbildes entspricht nicht der Intensität unserer persönlichen Anteilnahme an demselben. Die Brauchbarkeit eines Christusbildes kann weder zu seiner Gleichsetzung mit einer besonderen Person der Vergangenheit — dem wirklichen, geschichtlichen Jesus, noch zur Behauptung ihrer Geschichtlichkeit überhaupt berechtigen. Herrmanns Christusbild, das auf Ritschl zurückgeht, ist durch die neuere neutestamentliche Forschung als tatsächlich mehr sagenhaft als geschichtlich enthüllt worden, wie vor allem Schweitzers *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* bewiesen hat. Herrmann konnte nur deswegen die Richtigkeit seines Jesusbildes durch das Innwerden einer Wahrheit beweisen, weil sein Jesusbild mehr eine Art ewiger Wahrheit als eine geschichtliche Wirklichkeit ist.

Was die Frage eines „Christusbildes“ an und für sich angeht, so kann kein Zweifel darüber bestehen, daß sich das im Glauben enthaltene Bild Christi mit jeder christlichen Generation ändert; man vergleiche dazu die christliche Kunst! Keines dieser Bilder entspricht genau dem im Glauben der Urgemeinde enthaltenen und im Neuen Testament bezeugten Christus. Aber solange als jede Generation sich auf das ursprüngliche, unveränderliche Zeugnis des Neuen Testaments als auf die Norm zum Verständnis des geschichtlichen Christus beruft, braucht die Unvollständigkeit eines jeden der aufeinander folgenden Christusbilder nicht vertuscht zu werden. Die Einheit der Kirche wird trotzdem verbürgt bleiben.

Mit der Verdrängung der geschichtlichen Person Christi durch sein „Bild“ hängt es zusammen, daß Herrmann die Sündenvergebung durch unser „Erlebnis“ derselben ersetzt. Die Sündenvergebung selbst ist nicht an eine geschichtliche Tat gebunden, sondern gehört zum ewigen Wesen Gottes. Christus selbst hat keine sündenvergebende Tat vollzogen. Die Sündenvergebung tritt nur in ihrer Auswirkung in der Geschichte auf, indem sie „Menschen ihrer sittlichen Not entreißt“ (43). Darum kann Herrmann es nicht ver-

stehen(103), daß die Reformatoren den Inhalt des Glaubens mit der fast ausschließlichen Betonung der Sündenvergebung ausdrückten. Für die Reformatoren war die Sündenvergebung selbst die Heilstat, die unsere christliche Erfahrung stiftet aber doch von ihr abgegrenzt bleibt, indem sie in der Geschichte Jesu einmalig vollbracht und abgeschlossen wurde. Für Herrmann wird sie erst Geschichte als eine in dem „Komplex von Tatsachen“ unserer Erfahrung, die „für uns die Kundgebung Gottes bedeuten“ (104). Darum kann er die reformatorische Bevorzugung der Sündenvergebung nur pietistisch als eine zeitliche Priorität ihrer Erfahrung im christlichen Leben des Einzelnen interpretieren und mit Recht zugunsten einer logischen, also unzeitlichen Priorität im Glauben des Christen ablehnen. Damit geht nicht nur die reformatorische *j u s t i f i c a t i o* in der pietistischen *s a n c t i f i c a t i o* auf, sondern geht zugleich ihre für die Reformation ausschlaggebende Grundlegung in der Geschichte Jesu für Herrmanns Theologie verloren. Für Herrmann ist die Möglichkeit einer dem Glauben vorangehenden und ihn begründenden geschichtlichen Sündenvergebung ausgeschlossen. Deswegen sieht er nicht den ursprünglichen und berechtigten Sinn des Dogmas, das diese geschichtliche Heilstat auslegen will. Durch die unverkennbaren Mängel des Dogmas des vierten Jahrhunderts wie durch die autoritäre Art seines Anspruchs auch noch zu seiner Zeit wurde Herrmanns Blick für diesen Sinngehalt — der seinem tiefsten Anliegen doch eigentlich entsprach — getrübt. Indem er sich damit den dogmatischen Erörterungen der Kirchenväter und der Reformatoren verschloß, vernachlässigte er nicht nur deren wertvolle Gedanken über den Glaubensgrund, sondern auch ihre Anregung, diesen Glauben noch tiefer und richtiger in der Geschichte Christi gedanklich zu begründen.

Wenn auch Christus selbst unsere Heilstat nicht vollzogen hat, so ist seine Geschichtlichkeit für Herrmann doch immerhin unerläßlich. Denn seine Botschaft lautet: „Unser Dasein in der Welt trägt ein sicheres Zeichen davon, daß es dem Guten schließlich doch nicht fremd ist. Jesus Christus ist dies Zeichen“ (29). Die Bedeutung Jesu besteht folglich darin, daß in seiner geschichtlichen Person die Vergeschichtlichung der Gottesidee zustande kommt. Dementsprechend kommt für Herrmann alles darauf an, „ob wir diesen Menschen als einen Bestandteil unserer Wirklichkeit in Betracht ziehen und die Offenbarung eines Gottes, die er uns aufdrängt, innerlich verwerten“ (44). Man muß die Prägnanz des folgenden Satzes verstehen: „Das Dasein dieses Menschen gehört zu unserer eigenen Existenz“ (44). Wenn man früher Herrmann so zu verstehen meinte, daß die Besinnung auf unsere geschichtliche Existenz durch die geschichtliche Offenbarung Christi hervorgerufen wurde, hat man ihn jetzt entschieden in dem Sinne zu ver-

stehen, daß die Geschichtlichkeit Christi nur durch die Betonung der Geschichtlichkeit unserer Existenz in den Vordergrund getreten ist. Die Gegner Herrmanns werden von ihm nicht nur wegen ihrer „Anregung zum Unglauben“ bekämpft, sondern auch deswegen, weil sie ein „Heraustreten aus dem Kreislauf wirklicher Lebensmächte“ hervorrufen (44). Wenn der Mensch Gott in der „Idee des Ewigen“ statt in dem „Zusammenhang (seines) Lebens mit Christus“ zu finden sucht, nimmt er eine ungeschichtliche Stellung ein: „(Er) will seine Stellung in der Geschichte der Menschheit und damit die volle Wirklichkeit, in welcher er für Gott geschaffen ist, sich nicht zu Herzen nehmen“ (21). In diesem Sinne ist es zu verstehen, wenn der nächste Schritt der Beweisführung nicht zum Eingehen auf die in unserem Dasein auftauchende Geschichte Christi selbst führt, sondern zu einer Näherbestimmung der Art, wie unsere Existenz durch ihn qualifiziert wird.

Der unserem Dasein gehörende Christus wird durch ein anderes geschichtliches Faktum, die christliche Kirche, vermittelt. „Christus kommt uns innerlich nahe oder wird uns verständlich durch die Verkündigung des Evangeliums und durch christlichen Verkehr, also durch die Tätigkeit seiner Gemeinde“ (43). Alles hängt nun plötzlich davon ab, daß wir unser Dasein als durch d i e s e s Faktum qualifiziert verstehen. Die Möglichkeit der christlichen Erfahrung hängt von unserer „Stellung innerhalb der Kirche“ (76) ab. Diese Stellung wird zur Heilstatsache: „Darin, daß wir durch die Taufe und durch christliche Erziehung zu der Gemeinde gehören, die Christus mit seiner Liebe deckt, haben wir die Tatsache vor uns, daß Gott uns vergeben will“ (107). Das Problem der Erlösung wird für den Nichtglaubenden nur noch zu dem eines richtigen „Verständnisses dieser seiner tatsächlichen Lage“ (105). Wir müssen „unseren Zusammenhang mit der christlichen Gemeinde nicht einfach hinnehmen als eine Gestaltung unseres Lebens, welche schätzungswerte Folgen gehabt habe, sondern als eine Kundgebung Gottes an uns verstehen“ (107). Damit wird das Schwergewicht von dem geschichtlichen Christus auf diejenigen geschichtlichen Größen unserer Gegenwart verlegt, durch die er zu einem Teil unserer Existenz wird: Die Verkündigung des Evangeliums, den Verkehr unter Christen (beide 43), das Neue Testament und seine Auslegung in der christlichen Gemeinschaft (92), die Taufe, die christliche Erziehung und die sichtbare Kirche überhaupt (107). „Der Komplex von Tatsachen, der schließlich unser Umfaßtsein von der christlichen Gemeinde ausmacht, bedeutet für uns die Kundgebung Gottes“ (104). Die Kirche wird hier nicht theologisch behandelt, etwa als Leib Christi oder als die Wirkung seines Geistes, sondern sie wird in ihrer Eigenschaft als Bestandteil unserer Existenz betrachtet, ebenso wie die auf-

gezählten kirchlichen Funktionen nicht als Zeichen der wahren Kirche, sondern als Bestandteile unserer individuellen Erinnerung und Existenz gewertet werden. Die Kirche erscheint bei Herrmann nicht als wesentlich in der einmaligen Heilstat Christi begründet bzw. durch eine einmalige heilsgeschichtliche Tat gestiftet, ebenso wie die Geschichtlichkeit Christi sich weder in seiner Fleischwerdung begründet noch in seinem Heilshandeln vollendet. Darum führt die Bewertung Christi und der Kirche in Beziehung zu unserem Dasein dahin, daß seine Einmaligkeit und Einzigartigkeit verwischt und die Kirche zu einer Art Heilsanstalt gemacht wird — soweit Herrmann überhaupt bei der Kirche stehen bleiben will.

Herrmann kann von unserem Dasein in der Kirche reden, ohne bei uns den Glauben vorauszusetzen, weil er an die mit der Kultur gleichzusetzende Volkskirche denkt. Aber dieser Begriff der Kirche gibt ihm keine Gewähr dagegen, unsere Stellung innerhalb einer bestimmten Kultur und dadurch unsere bestimmte Existenz, d. h. unsere Geschichtlichkeit überhaupt nicht zur Kundgebung Gottes werden zu lassen. Eben wie durch jene mehr existentielle als theologische Betonung eine Verschiebung der Heilstat von Christus bzw. seiner Geschichtlichkeit zur Kirche bzw. ihrer Geschichtlichkeit hin nicht aufzuhalten war, so fehlt jede Sicherung gegen eine weitere Verschiebung der Heilstat von der geschichtlichen Kirche zu irgendeiner anderen geschichtlichen Größe im Raum unserer Existenz. Wenn nämlich die Bedeutung Christi und der Kirche nur darin besteht, daß sie die Gerechtigkeit und Gnade Gottes in die Geschichte und damit in unser Dasein bringen, dann wird womöglich irgendeine andere Größe unserer Existenz, die diese Vergeschichtlichung vollziehen kann, zur Heilstat werden. Der Weg scheint für einen Rückfall in die früher bekämpfte Stellung Schleiermachers frei zu sein, der behauptete, daß die religiöse Anschauung nur durch eine geschichtliche Größe, aber nicht notwendigerweise durch die christliche Geschichte erregt werden muß¹. Damit wäre aber Herrmann zu dem Eingeständnis gedrängt, daß wahre Religion zwar positiv, aber nicht notwendig christlich sein muß. Wenn im ersten Hauptwerk der Nachdruck auf der Absolutheit des Christentums lag, verschiebt er sich schon im zweiten auf den positiven Charakter des Christentums. Wir werden in der Untersuchung der folgenden Periode fragen müssen, ob Herrmann dort nicht einfach den Hauptton auf die menschliche Positivität bzw. Geschichtlichkeit überhaupt legte.

C) Die Ursache für die Verschiebung des Schwergewichts im Verkehr des Christen mit Gott läßt sich aus dem zweiten Kapitel („Unser Verkehr mit Gott“) erkennen.

1. Siehe oben, S. 16f.

Schon der Anklang der Ueberschrift dieses Kapitels an den Titel des ganzen Werkes so wie sein größerer Umfang und seine zentrale Stellung lassen vermuten, daß wir uns hier am zentralen Punkt der Beweisführung befinden. Die vorangehende Abhandlung vom „Verkehr Gottes mit uns“ steht tatsächlich im Dienst der Darstellung „unseres Verkehrs mit Gott“.

Seine Auffassung von unserem Verkehr mit Gott will Herrmann „im Anschluß an Luther“ darstellen. Aber wie Luther zu seinem Verständnis dieses Verkehrs gekommen ist, kann Herrmann nicht erklären; er beruft sich dafür lediglich auf die „geniale Intuition, mit welcher Luther den ursprünglichen Sinn des Evangeliums erfaßte“ (78). Denn obwohl er davon überzeugt ist, daß Luther den „neutestamentlichen Grund seiner Gedanken“ nicht kannte, „nämlich die Predigt Jesu vom Reiche Gottes“, befaßt er sich nicht weiter mit der Frage, worauf Luther seine Gedanken in Wirklichkeit gegründet hat. Ihm liegt nur insofern an der Gestalt Luthers, als Ritschl vom geschichtlichen „Ideal“ der Frömmigkeit als dem „praktischen Grundgedanken der Reformation“ (118) geredet hatte. Damit verliert Herrmann den Blick für Luthers Begründung dieser Frömmigkeit in der Rechtfertigung und in der sie begründenden Geschichte Jesu; er begnügt sich mit einer Begründung derselben in Jesu Geschichtlichkeit und seiner Lehre vom Gottesreich. Dieses Verhalten Herrmanns verstärkt für uns den Eindruck, daß er jedes Verständnis der Offenbarung nur soweit verwertet, als es zu einem geschichtlichen Verkehr mit Gott führt. Was für Herrmann den rechten Verkehr mit Gott ausmacht, wird nicht in erster Linie darin gesehen, daß der Verkehr durch Christus vermittelt wird, sondern daß derselbe geschichtlich vor sich geht. Wenn darum auch Herrmann und Luther über die Art unseres Verkehrs mit Gott einig zu sein scheinen, sind sie doch in der Begründung dieses Verkehrs und in der Akzentsetzung grundverschieden.

Aus der Geschichtlichkeit Christi folgert Herrmann, daß unser Gottesdienst nicht in einer zeitlosen „Kontemplation“, sondern in unserer „sittlichen Tätigkeit“ (134) bestehen muß. „Verkehr mit Gott“ heißt einfach „den Glauben betätigen“. Aber Glaube heißt Gottesliebe, und Gottesliebe Nächstenliebe, und Nächstenliebe sittliche Arbeit (125). „Deshalb nun, weil sich der Christ in seiner Andacht seiner geschichtlichen Wirklichkeit zuwendet, besteht für ihn die Möglichkeit, die gänzliche Hingabe des Herzens an Gott mit der Erfüllung des sittlichen Gebotes, das ihn an den Nächsten, also an die Welt weist, zusammenzufassen. Je stärker die Andacht des Christen zu dem in der Geschichte an ihn herantretenden (!) Gott ist, desto fester steht er in seiner eigenen geschichtlichen Situation, und desto freier herrscht er über alle Beziehungen derselben. In dieser geistigen Tätigkeit stehen wir in

Verkehr mit Gott“ (132). Die ursprüngliche Bestimmung Gottes als des „Guten“ — nicht etwa als des sich in Christus Kundgebenden — führt unausweichlich zu der Folgerung: Der Trieb des Glaubens, Gott selbst zu finden, „befriedigt“ sich im guten Werk (147). In seiner früheren Schrift hatte Herrmann sich entschlossen, die „Zweckbestimmung auf das sittliche Handeln“ „zunächst“ nicht ausführlich darzustellen, um den Moralismus Kants zu entgehen. Aus der späteren ausführlichen Darstellung jener „Zweckbestimmung“ im Verkehr des Christen mit Gott ergeben sich die Gründe für die anfängliche Vorsicht. Denn eben wie bei Ritschl die Rechtfertigung in der Versöhnung aufgeht, so geht bei Herrmann der Verkehr Gottes mit uns in unserem Verkehr mit ihm auf. Herrmanns religiöses Hauptwerk, der Verkehr des Christen mit Gott, ist eigentlich nur eine grobangelegte religiöse Begründung der Ethik.

Herrmann will in der Betonung der Ethik ausdrücklich (147) über Luther hinausgehen. Der Glaube ist nicht nur die Kraft, sondern auch der Antrieb für die sittliche Tätigkeit (141). Die guten Werke sind nicht nur Früchte des Glaubens, sondern zugleich Betätigung des letzteren (144). Die Verbindung der Liebe mit dem Glauben ist nicht nur eine Tatsache, sondern eine Notwendigkeit (143). Luther, der immer nur das Erste betone, sei darin einseitig (136, 142). Aber hängt nicht diese „Einseitigkeit“ Luthers damit zusammen, daß er auf der anderen Seite die Tätigkeit Gottes stärker hervortreten läßt als Herrmann? Luther schaltet die Glaubensgedanken zwischen dem Glauben und der Tat nur deswegen ein, weil diese Glaubensgedanken von der Tätigkeit Gottes zeugen, die die Ethik begründen. Darum muß von Luther aus gesehen Herrmanns unverbindliche Behandlung der Glaubensgedanken ebenso einseitig erscheinen. Herrmanns Mißverstehen jener „Einseitigkeit“ Luthers steht im Verhältnis zu seinem Unverständnis für Luthers Anwendung der Dogmen. Beides, Luthers Zurückhaltung gegenüber der Ethik und seine Hervorhebung der Dogmen, steht im wesentlichen Zusammenhang mit jener von Herrmann nie entdeckten Quelle des „geschichtlichen Verkehrs mit Gott“, nämlich dem Kreuz und der Rechtfertigung. Luther schuf eine Lehre vom Gottessohn, Herrmann eine Lehre vom Heiligen Geist; Luther wurde dadurch zum Theologen, Herrmann zum Ethiker.

D) Von der Hervorhebung der Ethik her haben wir Herrmanns Behandlung der Glaubensgedanken im dritten Kapitel zu verstehen. Der Uebergang vom „Verkehr Gottes mit uns“ zu „unserem Verkehr mit Gott“, von der Offenbarung zur Ethik, vollzieht sich in Herrmanns Lehre von der Vorsehung (134, 169). Christus wird aus seiner Geschichte in unser aktuelles Dasein

verpflanzt, indem wir „in unsern Lebensführungen die Erweise (Gottes) väterlicher Fürsorge“ finden (132), und uns dadurch mit neuem Ernst unserer sittlichen Aufgabe zuwenden. Christlicher Glaube ist Vorsehungsglaube. Die Vorsehung ist ein Glaubensgedanke, der den eigentlichen „Glaubensgedanken“ vorausgeht und im Gegensatz zu ihnen von unerläßlicher Wichtigkeit für Herrmann ist. Die „Glaubensgedanken“ selbst sind nur „Vorstellungen“, durch die der Vorsehungsglaube „ausgedrückt“ wird (170). Nicht das Entsprechungsverhältnis der Glaubensgedanken zu ihrem urchristlichen Ursprung, sondern der Grad, in dem sie die Vorsehung unterstützen, ist Maßstab für ihre Wichtigkeit und Richtigkeit (171). In diesem Sinn versucht Herrmann zu beweisen (168 f.), daß nicht einmal Luther sich soviel für „das Christentum der neutestamentlichen Bücher“ interessierte wie für „den wirklichen Christus, der für jeden Christen eine Tatsache seines eigenen Lebens ist“, also für den Grund der Vorsehungslehre. Dementsprechend soll sich die christliche Theologie nur zwei Beweisführungen zur Aufgabe machen: Erstens, „daß der Mensch das Subjekt einer Kultur und Geschichte, daß er eine sittliche Person nur sein kann, sofern er mit klarem Bewußtsein unter einer göttlichen Leitung seiner Geschichte steht“. Zweitens, daß ein solcher Vorsehungsglaube „allein durch das geschichtliche Faktum der Erscheinung Jesu Christi begründet wird“ (205). Nachdem der Vorsehungsglaube durch diese zwei Gedankengänge einmal erreicht ist, vermittelt er eine Art Kurzschluß, in dem der Glaube ohne weiteres in die Ethik übergeht, ohne den Umweg über das erste Jahrhundert, das Dogma und die theologischen Streitigkeiten aller Zeiten zu machen. Darum hält Herrmann die Behandlung der weiteren Glaubensgedanken nicht für eine notwendige Aufgabe der Theologie. Verbindliche Theologie führt nach seiner Ansicht allein zur Vorsehungslehre und zur Ethik.

Dieselben Motive, die die Stellung der Glaubensgedanken im Denken Herrmanns bestimmten, gaben auch der Behandlung derselben ihren Charakter. Er beschränkt sich auf diejenigen Glaubensgedanken, die besonders um das Problem der Vorsehung und der Geschichtlichkeit kreisen: „Die Wiedergeburt, der Heilige Geist, die Herrschaft des erhöhten Christus, Christus in uns“ (170 ff.). Herrmanns Dogmatik wird somit zu einer Theologie des Heiligen Geistes. Aus seiner Behandlung dieser Glaubensgedanken wird deutlich, daß es für ihn nur ein Problem der Glaubensgedanken und des Heiligen Geistes gibt, nämlich die Frage, ob sie und seine Wirkung geschichtlich (auf die Vorsehung hin) oder ungeschichtlich (als „Phantasiegebilde“) zu verstehen sind. Weil der Glaubensgrund auf die Geschichtlichkeit hin bestimmt wurde, können die Glaubensgedanken nur von der letzteren

her behandelt werden. Weil die den Glauben begründende Heilstat wie die den Glauben betätigende sittliche Arbeit nicht vom geschichtlichen Christus her, sondern allein vom Heiligen Geist her verstanden wurden, müssen die Glaubensgedanken selbst auch zu einer Theologie des dritten Glaubensartikels werden.

Das sich anschließende Problem des Verhältnisses der Herrmannschen „übergeschichtlichen Wirklichkeit“ (sic! 170) Christi im Geist zu der geschichtlichen Wirklichkeit Christi im Fleisch wird von ihm übergangen. Damit werden die geschichtlichen Wurzeln des Christentums aus der Theologie eliminiert, und mit ihnen die Notwendigkeit jeglicher Auseinandersetzung mit der Theologiegeschichte. Nur wenn man um eine vergangene, unwiederholbare und unerläßliche Gottestat weiß, kann man die Relevanz der Theologiegeschichte sehen. Allein die Religionsgeschichte, als Ausdruck der Wirkung des Geistes auf die Gemeinde, kann für Herrmann noch relevant bleiben, aber nicht mehr die Theologiegeschichte selbst. Eine solche Theologie des Heiligen Geistes läßt sich aber von jeder gegenwärtigen religiösen Gesellschaft ablesen. Wenn Herrmann nur nach der „Religion“ Luthers im Unterschied zu seiner „Theologie“ fragt, geht es ihm dabei eigentlich nur um dessen Lehre vom Heiligen Geist. Gleichermaßen ist es die notwendige Folge seiner eigenen undogmatischen Methode, daß er nur eine Theologie des Heiligen Geistes darstellen kann. Aber von solch einem Gesichtswinkel ist die Reformation einfach nicht zu verstehen. Denn von hier aus kann das Christentum — im Unterschied zu anderen Religionen — nicht interpretiert werden. Nur solange es eine relevante Theologiegeschichte gibt, kann sich eine Kirche auf einer solchen Gottestat wie dem geschichtlichen Christus gründen. Indem Herrmann alle Auseinandersetzung mit der Dogmen- und Theologiegeschichte von vornherein ausschaltet, um die undogmatische Methode Schleiermachers wieder aufzunehmen, macht er — wie schon der Letztgenannte — eine christozentrische und damit wirklich geschichtliche Theologie unmöglich. Der Heilige Geist bei Herrmann verliert dadurch sein spezifisch-christliches Gepräge und bleibt ein leeres, ungeschichtliches Gebilde, das erst durch die Existenz jedes einzelnen Gläubigen bzw. jeder religiösen Gesellschaft geschichtlich in Erscheinung tritt. Damit wird der Geist Christi, die letzte Spur des spezifisch Christlichen in der liberalen Theologie, entgeschichtlicht und als mythisch entwertet. Indem der Mensch seine geschichtliche Existenz behauptet, zieht er den Geist Gottes in die Geschichte herein und schafft damit eine Begegnung. Indem der Mensch seine eigene Geschichte vergöttlicht, vergeschichtlicht er Gott. Indem der Christ in seiner Geschichte „mit Gott verkehrt“, kann Gott erst mit ihm verkehren.

4. Das ethische Ziel der Theologie

Herrmanns drittes Hauptwerk, die *Ethik* (1901), liegt uns im ersten Entwurf bereits als Kolleg des Jahres 1887 — also in der ersten Periode seines Schaffens — vor¹. Es fehlt da allerdings noch der erste Teil des späteren Gesamtwerkes, der in der Einleitung dieser Kollegnachschrift als Aufgabe der „philosophischen“, im Unterschied zur „christlichen“ Ethik genannt, aber nicht behandelt wird. Aber indem dieser Hinweis im Kolleg schon den Aufriß und die Religion im Verhältnis zum Welt erkennen und zur Sittlichkeit den Inhalt jener „philosophischen Ethik“ andeuten, kann ihr Fehlen im Kolleg nur als eine Aeußerlichkeit, nicht aber als eine sachliche Versäumnis verstanden werden. Andererseits ist eine Akzentverschiebung in der 1. Auflage des Werkes selbst durch die Hinzufügung und Voranstellung der philosophischen Ethik nicht zu verkennen, wie die Vorrede zur 2. Auflage dann offen zugibt. Im Uebrigen entspricht die Nachschrift dem zweiten Teil der 1. Auflage, und unterscheidet sich von ihr hauptsächlich nur darin, daß das Schwergewicht in der Nachschrift auf formalen Abgrenzungen und Begriffsbildungen liegt, die in der 1. Auflage ihre ursprüngliche Betonung verlieren und nur noch als Ausdrucksformen weiterführender Erörterungen fungieren. Vor allem ist dies sichtbar bei den Begriffen der Wiedergeburt und der Bekehrung, um deren Klarstellung der Inhalt der Nachschrift ringt, die aber in der 1. Auflage zu Ueberschriften von inhaltlich weitergreifenden Kapiteln geworden sind. Damit hängt zugleich der sachliche Unterschied zwischen den zwei Bearbeitungen desselben Werkes zusammen.

A) Im *Ethik-Kolleg* bemüht sich Herrmann hauptsächlich um die Durchführung der folgenden zwei Thesen: 1. Die Theologie muß notwendig ethisch sein. Der christliche Glaube ist der „Antrieb zum sittlichen Handeln“². „Das christlich gläubige Subjekt muß notwendig eine sittlich handelnde

-
1. Ich zitiere nach der Nachschrift von Herrn Ernst Christ aus dem S. S. 1887, die sich jetzt im Besitz von Herrn Pfarrer Werner Schmid zu Basel befindet. Um einen Vergleich mit der 1. Auflage bzw. einer andern Nachschrift zu ermöglichen, zitiere ich nach der Absatzzahl. Weil aber die Absätze des Kollegs sich nicht mit denjenigen der 1. Auflage decken, füge ich zu jedem Abschnitt meiner Behandlung ein Register der Ueberschriften der behandelten Absätze hinzu. Diesem Register entsprechen die in den Text aufgenommenen Absatzzahlen.
 2. So lautet die gemeinsame Ueberschrift der Absätze 14—16, die im einzelnen folgende Ueberschriften tragen:
 - 14: Der Begriff des Sittlich-Guten und des sittlichen Gesetzes.
 - 15: Der Begriff der sittlichen Freiheit.
 - 16: Die lutherische und reformierte Lehre von der Notwendigkeit der guten Werke.

Person werden und sein“ (15). „Unsere Unterwerfung unter Gott im christlichen Glauben bringt uns zu der inneren Freiheit, in welcher wir uns von der Welt unterscheiden und die Welt geistig beherrschen. In diesem Erlebnis genießen wir die Seligkeit des Verkehrs mit Gott“ (15). Damit kommt aber schon zum Ausdruck, daß wir bei dieser These den Inhalt des Verkehrs des Christen mit Gott wiederfinden. Aber indem jetzt die Bezogenheit auf die Ethik zur Diskussion steht, gewinnen hier die dort aufgestellten Behauptungen erheblich an Klarheit und Verständlichkeit. Wir erleben in der Ethik-Vorlesung eine unverhüllte Umgestaltung der Theologie nach ethischen Gesichtspunkten. Erst unter dem Gesichtspunkt dieser These der Ethik gewinnt die Lehre Herrmanns ihre volle Plastik, denn erst in diesem System tritt ihre Konsequenz und Unausweichlichkeit klar hervor. Darum erreicht die Theologie Herrmanns in der Ethik gewissermaßen ihren Höhepunkt an Ueberzeugungskraft — und an Problematik.

Das Verhältnis des Glaubens bzw. der Theologie zur Ethik darf sich nicht darin erschöpfen, daß der Gläubige seine Unvollkommenheit durch die Sündenvergebung gedeckt weiß. Denn eine Theologie ist damit noch nicht völlig ethisch. Die erste These verlangt von einer vollkommenen Theologie den Beweis, „daß ein erfolgreiches sittliches Handeln allein durch den Glauben begründet wird“ (17). Daraus ergibt sich als zweite These: 2. Die Ethik muß notwendig „christlich-gläubig“ (18) sein. Der christliche Glaube ist die „alleinige Kraft zu vollkommener Sittlichkeit“¹. „Fehlt uns dagegen dieser innere Halt, so werden wir notwendig selbstsüchtig“ (18). Diese zweite These war am Schluß des Verkehrs des Christen mit Gott als erste Aufgabe jeder sich auf dieses Werk stützenden Theologie angeführt worden. Aber erst in der Ethik wird die innere Verbindung zwischen dem Verkehr des Christen mit Gott und jener ersten Aufgabe, also zwischen den zwei Thesen der Ethik-Nachschrift, in ihrer ganzen Tragweite sichtbar. Weil unser Verkehr mit Gott sich nur im Sittlichen abspielt, muß die Theologie in dem Grade sittlich sein, als sie sich nicht mehr auf die *justificatio*, sondern auf die *sanctificatio* konzentriert. Die zweite These der Ethik wäre bewiesen und die erste Aufgabe der Theologie erfüllt, „auch wenn wir nicht durch die Unvollkommenheit unserer Werke an unsere sittliche Bedürftigkeit erinnert würden“ (18). Die Sündenvergebung muß dem Perfektionismus wei-

1. So lautet der gemeinsame Titel der Absätze 17—18, die folgende Ueberschriften tragen:

17: Die Unvollkommenheit der guten Werke der Wiedergeborenen.

18: Die Notwendigkeit des christlichen Glaubens für die sittliche Persönlichkeit als solche.

chen. Während die altprotestantische Theologie eine Theologie der zweiten Person der Trinität war, beschränkt sich die neuprotestantische Theologie auf die dritte Person.

Der Einfluß dieser Entwicklung der protestantischen Theologie auf die Behandlung der ethischen Probleme läßt sich schon aus der zweiten, praktischen Hälfte¹ der Ethik-Nachschrift ersehen. Hier wird die Ethik zur eigenen Norm und zum eigenen Zweck. Eine Handlung ist nicht deshalb gut oder schlecht, weil sie der Offenbarung entspricht oder nicht, sondern je nachdem, ob sie zur Sittlichkeit führt. Diejenige Ehe ist sittlich, in der die Gatten sich gegenseitig sittlich fördern (22). Diejenigen Eltern behandeln ihre Kinder richtig, die sie zur sittlichen Selbständigkeit erziehen (24). Diejenige Familie ist sittlich, die die sittliche Aufgabe der größeren Gesellschaft fördert (25). Derjenige Staat ist sittlich, der die Sittlichkeit des Volkes fördert (26). Derjenige Krieg ist gerechtfertigt, der die sittliche Aufgabe des Staates fördert (27). Derjenige Beruf ist sittlich, der das sittliche Ziel der Nächstenliebe fördert (31). Diese ein wenig monotone Liste praktischer Ethik ließe sich wahrscheinlich beliebig fortsetzen.

Entscheidender als die zweite Hälfte der Nachschrift ist die grundlegende erste Hälfte, in der die zwei aufgestellten Thesen ihren Beweis finden sollen. Schon die Einleitung² ebnet ihnen insofern den Weg, als sie die Ethik von der Dogmatik und der Philosophie abgrenzt. Um seine erste These (Die Theologie muß notwendig ethisch sein) vorzubereiten, will Herrmann nämlich die Selbständigkeit und Gleichberechtigung der theologischen Ethik der Dogmatik gegenüber behaupten (1). In diesem Sinne beruft er sich auf Schleiermachers Unterscheidung zwischen Dogmatik und Ethik, also zwischen dem, was *s e i n* muß und dem, was *w e r d e n* muß, auf Grund des Vorhandenseins des religiösen Selbstbewußtseins. Wenn nun die theologische Ethik tatsächlich mit Schleier-

-
1. Sie entspricht also dem zweiten Abschnitt des zweiten Teils der 1. Aufl. Die Ueberschriften der von mir erwähnten Absätze lauten:
22: Die Ehe.
24: Das Verhältnis der Eltern zu den Kindern und der Geschwister zu einander.
25: Die Einfügung der engeren Gemeinschaften in die Gesellschaft.
26: Ursprung und Wesen des Staates.
27: Der Krieg und die Revolution.
31: Das Verhältnis des sittlichen Berufes zum Reiche Gottes und der Berufstreue zur Nächstenliebe.
 2. Sie ist ausführlicher als in der 1. Aufl., weil sie sozusagen den ersten Teil der 1. Aufl. ersetzt:
1: Die Stellung der theologischen Ethik zur Dogmatik.
2: Das Verhältnis der theologischen zur philosophischen Ethik.
3: Die Aufgabe der theologischen Ethik.
4: Die Einteilung der theologischen Ethik.

macher ihre Norm im Selbstbewußtsein des religiösen Menschen findet¹, um die Taten Gottes der Dogmatik zu überlassen, ist die Bezeugung dieser Trennung durch die äußere Form der Darstellung selbstverständlich angemessen. Andererseits bestreitet Herrmann im Hinblick auf die zweite These (Die Ethik muß notwendig christlich gläubig sein) den Standpunkt Schleiermachers, daß die philosophische und die theologische Ethik denselben Inhalt nur in verschiedener Form darstellen, und weist dagegen der philosophischen Ethik eine nur vorbereitende Aufgabe zu (2), die zu lösen Herrmann im ersten Teil der ersten Auflage versucht. Aber nach der Trennung der theologischen Ethik von der Dogmatik ist ein prinzipieller Unterschied von der philosophischen Ethik nicht mehr deutlich. Wenn die theologische Ethik nicht ständig auf die geschichtliche Offenbarung bezogen bleibt, wird sie ebenso unmöglich wie die philosophische Ethik. Herrmanns Einwand, daß die philosophische Ethik Schleiermachers nicht den vorfindlichen Menschen, sondern das erst zu erkennende sittliche Ideal zur Erkenntnisquelle erhebt, gilt unterdessen ebensogut für das idealisierte „religiöse Selbstbewußtsein“. Beide sind eher erdachte Weltanschauung als Beschreibung der vorhandenen Wirklichkeit. Mit der scharfen Trennung zwischen Ethik und Dogmatik ersetzt Herrmann die dogmatische Erkenntnisquelle durch eine anthropologische und läßt die Dogmatik selbst zu einer Nebensache werden. Der Dogmatik weist er die zweite im Verkehr des Christen mit Gott genannte theologische Aufgabe zu, nämlich die Beschäftigung mit den geschichtlichen Offenbarungstatsachen. Aber indem die Ethik-Vorlesung als die erste theologische Aufgabe die Anwendung dieser Tatsachen auf den Glauben bzw. auf das sittliche Leben schon dargestellt hat, kann die weitere, dogmatische Beschäftigung mit ihnen nach Herrmann nur der Neugierde oder Spekulation entspringen. Er hat es nie der Mühe wert erachtet, sein Dogmatik-Kolleg — im Gegensatz zu seinem Ethik-Kolleg — im Druck zu veröffentlichen.

B) Herrmann meint, die zwei Thesen seiner Ethik dadurch zu beweisen, daß er den gordischen Knoten des synergisti-

1. In der 1. Aufl. seiner Ethik (S. 5) distanziert sich Herrmann von dieser Stellungnahme Schleiermachers. Er führt nämlich aus, daß die Ethik nicht durch das gläubige Selbstbewußtsein, sondern durch die Art der Entstehung des Glaubens bestimmt wird. Damit aber wird die Ethik nicht an die Dogmatik, sondern an die Philosophie angeschlossen. Er führt dort weiter aus, daß der Glaube nicht in bezug auf unsere Wünsche, sondern in bezug auf unsere Pflichten entstehen soll. Dieser ist der philosophische Unterschied zwischen Eudämonismus und Gesinnungsethik, und dementsprechend steht diese Unterscheidung im ersten, philosophischen Teil zur Diskussion.

schen Streites durchhaut¹. Denn die Philippisten, die den freien Willen im synergistischen Sinne vertraten, unterstützen eigentlich das Anliegen der ersten These Herrmanns (Die Theologie muß notwendig ethisch sein); die Gnesiolutheraner, die dagegen die göttliche Tat dem menschlichen Tun voranstellten, verfochten eigentlich das Anliegen der zweiten These (Die Ethik muß notwendig christlich-gläubig sein). Der Grund für die Unverträglichkeit der beiden Einstellungen liegt nach Herrmann in der altprotestantischen Vermischung der biblischen Begriffe der Wiedergeburt und der Bekehrung, die in dem einen Begriff „conversion“ eine Verschmelzung erfuhren. Damit wurde das Problem der göttlichen bzw. menschlichen Priorität im Vorgang der Erlösung unlösbar gemacht. Durch die richtige Unterscheidung der beiden Begriffe meint Herrmann das Wahrheitsmoment auf beiden Seiten (d. h. seine zwei Thesen) herauszuarbeiten. Die Bekehrung ist — im Einklang mit den Synergisten — eine sittliche Tathandlung der Reue, die der Mensch durch seinen freien Willensentschluß vollzieht. Darum darf keine Verursachung durch den Geist Gottes etwa in Vollstreckung der Prädestination diesem Entschluß zeitlich vorgehen und ihn dadurch seines sittlichen Wertes berauben. „Den zeitlichen Anfang des Christenlebens können wir dagegen immer nur als ein Werk anschauen, dessen Vollbringung uns als Aufgabe gestellt ist“ (8). Andererseits, nach der zweiten These, muß Herrmann — im Einklang mit den Gnesiolutheranern — die Wiedergeburt der sittlichen Bekehrung voranstellen. Wenn aber der Bekehrung die zeitliche Priorität zukommt, kann der Wiedergeburt nur eine logische, unzeitliche zugestanden werden. „Unter der Wiedergeburt ist sicherlich nicht ein zeitlicher Vorgang zu verstehen, den wir als solchen erleben können“ (6). Darum ist die Wiedergeburt ein zeitloser Glaubensgedanke, über den nichts weiter ausgesagt werden kann. „Ein Urteil darüber wie das zugehe („wenn der noch Ungläubige zu dem neuen Leben eines Christen erweckt wird“), kann in der Glaubenserkenntnis selbst, welche die Theologie entwickeln soll, nicht enthalten sein. So wenig das menschliche Bewußtsein überhaupt sein Dasein aus Ursachen desselben erklären kann, so wenig vermag dies das gläubige Bewußtsein in bezug auf sein Dasein ... (Diese Frage) betrifft ein göttliches Geheimnis“ (9). Dieser Verzicht auf eine Erklärung der

1. Dieses Problem ist unter der gemeinsamen Ueberschrift „Der Ursprung christlicher Personen“ in den Absätzen 5—9 behandelt:

5: Der göttliche Grund des Christenlebens.

6: Die Lehre von der Wiedergeburt.

7: Die Wiedergeburt oder Gerechtmachung des Sünders nach katholischer Lehre.

8: Die Lehre von der Bekehrung.

9: Die lutherische Lehre von der conversio.

Wiedergeburt war für Herrmann deswegen unumgänglich, weil für ihn die Wiedergeburt als ein erlebbarer Vorgang (6), ja als Vorgang überhaupt nicht existiert. Wenn die Frage an Herrmann gerichtet würde, wie, wann, und wem diese Wiedergeburt widerfährt, müßte er den ganzen Vorgang als unmöglich fallen lassen. Wenn die Wiedergeburt ungeschichtlich ist, wie kann sie dann dem Menschen widerfahren, der nur geschichtlich mit Gott verkehrt? Wem kann die „Tiefe“ des Glaubens sich öffnen, „die in keiner irdischen Erfahrung voll zu Tage treten und durchlebt werden kann“ (6), wenn nicht der zeitlosen Seele der Mystik? In Wirklichkeit will Herrmann sagen, daß der Mensch nicht erst noch wiedergeboren wird, sondern daß er bereits wiedergeboren ist, daß er sich als „wiedergeboren“ versteht. Die „Wiedergeburt aus dem Geist“ ist ebenso bildlich gemeint wie die Glaubensgedanken vom „Christus in uns“ und vom „erhöhten Herrn“¹. Herrmann redet nämlich gerne vom Glauben an den erhöhten Herrn, ohne damit zuzugeben, daß der geschichtliche Christus vom Tode auferstanden und gen Himmel gefahren ist. Indem die Glaubensgedanken der Geschichtlichkeit entkleidet werden, bleiben sie nur noch mythische Redensarten, die der positiven Einstellung des Christen zu seiner geschichtlichen Situation Ausdruck verleihen sollen. Sie werden zum bloßen Vorsehungsglauben². Die Glaubensgedanken sind nur noch insofern wahr, als sie das Selbstbewußtsein des Christen ausdrücken, daß er je in seiner geschichtlichen Situation unter dem Schutze Gottes steht, bzw. daß er seine Geschichtlichkeit überhaupt akzeptiert. Sie entsprechen Kants „Ding an sich“, das der Philosoph am Anfang seiner Laufbahn als Problem vorfand, durch seine eigene Lehre in Frage stellte, dessen endgültige Eliminierung er aber seinen Nachfolgern überließ.

Das Problem des Sprachgebrauchs im Synergisten-Streit meint Herrmann einfach dadurch zu lösen, daß er die Wiedergeburt entgeschichtlich und dadurch ihre Wirklichkeit als ein Ereignis aufhebt. Aber die Wiedergeburt als zeitloser Glaubensgedanke setzt jedenfalls den zeitlichen Glauben selbst voraus. Damit tritt die sachliche Ausweglosigkeit jenes Streits wieder hervor. Wenn jeder sittliche Willensentschluß den Glauben voraussetzt, wie kann der Mensch sich zum Glauben entschließen? Die Entstehung des

-
1. Die These F. W. Schmidts (W. H., S. 41), die er von H. Stephan (ZThK, 1911, S. 196) übernommen hatte, daß Herrmann unter seinem „inneren Leben“ Jesu eigentlich den erhöhten Herrn meinte, kann also im eigentlichen Sinn nicht vertreten werden. Der „erhöhte Herr“ Herrmanns muß darum „johanneisch“ als der Heilige Geist verstanden werden.
 2. Die Vorsehung wird übrigens in einem besonderen Absatz (11) als „die Form unseres Verkehrs mit Gott“ ausführlich dargestellt.

Glaubens muß völlig von Seiten Gottes bewirkt werden, ohne daß dabei diese göttliche Tat die Freiheit und Wirklichkeit des darauffolgenden menschlichen Willensentschlusses beeinträchtigt. Diese Bedingungen sind für Herrmann erfüllt in der geschichtlichen Offenbarung in Christus, weil diese einerseits eine göttliche Tat ist und andererseits außerhalb des Willensentschlusses des Einzelnen liegt. Indem sie auf alle Menschen zugleich bezogen ist, setzt sie auch nicht die Prädestination des Einzelnen voraus, wodurch die sittliche Selbständigkeit des Menschen bewahrt bleibt. Aber darin, daß die Offenbarung außerhalb des Einzelnen geschieht, liegt für Herrmann das verhängnisvollste Problem: Wie kann der Einzelne sie sich zueigen machen, ohne entweder einen vorgläubigen Willensentschluß des Menschen oder eine göttliche Verursachung des Glaubensentschlusses vorauszusetzen? Herrmann glaubt antworten zu können: Nur so, daß der Mensch die Offenbarung je als Einzelner *versteht*. Dieses Verständnis ist in sich die Heilstat. Aber wie ist dies Verständnis zu verstehen? Bei den Jüngern Jesu scheint es Herrmann leicht erklärlich. Die persönliche Gegenwart Christi gewann den Jüngern ein Vertrauen ab, das vielmehr eine passive Hingabe als einen Willensentschluß bedeutete. Dadurch entstand in ihrem unfähigen Willen der eigentliche Glaube.

Für uns, die wir von jener persönlichen Gegenwart Christi zeitlich getrennt sind, ist das Verständnis seiner Person schwieriger. Denn an Stelle Christi steht heute das Wort der Predigt. Es liegt auf der Hand, daß nicht jeder, der das Evangelium hört — auch wenn es von Herrmann undogmatisch, d. h. für ihn „verständlich“ gemacht wird — es in der Tat versteht und annimmt. Herrmann kann sich diesen Mißerfolg der christlichen Predigt nur dadurch erklären, daß sich der Mensch die offensichtlichsten Tatsachen seiner eigenen Existenz nicht zu Herzen nimmt sondern lieber in die Mystik flüchtet. Diesen Ausweg will Herrmann dadurch abriegeln, daß er den Entschluß, die eigene Existenz ernstzunehmen, zur Voraussetzung jeder weiteren Besprechung macht. Aber ein solcher Entschluß ist ein Willensentschluß, dessen der ungläubige Mensch nach der zweiten These Herrmanns unfähig ist. In Wirklichkeit tut Herrmann genau das, was er an der Konkordienformel tadelt: „Für den Vorgang der Bekehrung selbst gesteht sie keine Mitwirkung des menschlichen Willens mit der Gnade Gottes zu, wohl aber verlegt sie in das Verhalten des menschlichen Willens vor den Vorgang der Bekehrung die Entscheidung darüber, ob dieser Vorgang eintreten werde oder nicht“ (9). Dementsprechend gilt ihm selbst ebenso wie der Konkordienformel die eigene Kritik: „Es ist aber offenbar gleichgültig, ob man dem von der Gnade Gottes unabhängigen menschlichen Faktor... in den Vorgang der *conversio* selbst verlegt...

oder vor den Vorgang der *conversio*... Das Eine wie das Andere ist Synergismus“ (9).

Herrmann meinte den Mißgriff der Konkordienformel dadurch vermieden zu haben, daß er die Wiedergeburt zu einem nicht weiter zu untersuchenden Glaubensgedanken erhob und dadurch das Problem für nichtig erklärte. Er hatte nicht gesehen, daß sein „Verständnis Christi“ und die altprotestantische „Wiedergeburt“ dasselbe Problem bilden, und daß darum das Problem der „Wiedergeburt“ (d. h. des Heiligen Geistes!), wenn auch nicht unter diesem Terminus, weiterbesteht. Wenn er einmal (wie in der 1. Auflage!) diese Sachlage eingesehen hat, muß diese Einsicht entscheidende Veränderungen in seiner ganzen Theologie mit sich bringen. Damit wird seine Lösung des synergistischen Streits ungültig und das bei Herrmann außertheologische Problem eines menschlichen Christusverständnisses mit dem theologischen Problem der göttlichen Wiedergeburt verquickt. Seine Entscheidung in dieser Frage wird die Theologie der folgenden Generation bestimmen.

Wenn er die theologische Beschaffenheit eines jeden Christusverständnisses eingesehen hat, kann er sich erstens der Möglichkeit zuwenden, auf eine voraufgehende, immer noch neutrale und untheologische Vorstufe zurückzugehen. In diesem Sinn würde er sich auf die Geschichtlichkeit als die Voraussetzung zu jedem Verständnis Christi konzentrieren. Dann aber müßte er einen Willensentschluß vor dem eigentlichen Glauben an Christus ansetzen. Denn in der Tat wurzelt jene ungeschichtliche Stellung des Menschen in seinem Schuldgefühl und seiner Flucht vor Gott, aus denen er erst durch den Gottesglauben befreit werden kann. Wenn es also Herrmann gelingt, dem Menschen die Geschichtlichkeit seiner Existenz als Voraussetzung des Gesprächs über Christus deutlich zu machen, hat er ihn zugleich zur Versöhnung mit Gott und damit zum Glauben gebracht. Wenn darum der Mensch seine Geschichtlichkeit hinnehmen muß, ehe er Christus verstehen kann, heißt das eigentlich, daß er Gott und den Glauben gefunden haben muß, ehe ihm Christus verständlich wird. Christus wird damit ebenso überflüssig wie die übrigen Glaubensgedanken. Wenn nun Herrmanns Theologie diese Richtung einschlägt, wird er seine zweite These entweder überhaupt preisgeben müssen, oder sie ihres spezifisch christlichen Sinnes berauben. So wird die Ethik nicht mehr „christlich-gläubig“, sondern nur „religiös“ sein.

Die zweite Möglichkeit stellt sich für Herrmann, die theologische Beschaffenheit seines Problems hinzunehmen und sich dazu zu entschließen, echt theologisch zu reden. Insofern würde er den altprotestantischen Dogmatikern recht geben müssen, die

Christus und das Christusverständnis als Glaubensgedanken dogmatisch behandeln wollten. Dementsprechend würde es nicht mehr darum gehen, „ein menschliches Verständnis Christi verständlich zu machen“, sondern darum, das Ereignis der Wiedergeburt zu bezeugen. Wenn weiter diese göttliche Tat nicht mystisch erklärt werden soll, muß sie von der geschichtlichen Tat in Christus her gedeutet werden. Letzten Endes wird das Gespräch um die Wiedergeburt auf die Geburt zu Bethlehem kommen. Eine positive Wertung der Glaubensgedanken hat nur dann einen Sinn, wenn Gott und das, was er getan hat, und nicht der Mensch und das, was er tun soll, zum Thema und zur ersten Aufgabe der Theologie geworden sind. Was Gott in der Geschichte getan hat, hat er in Christus getan. Diese Ueberlegungen müßten zu dem Schluß führen, daß die erste These der Ethik-Nachricht in ihrem ursprünglichen Sinn nicht stehen bleiben kann, sondern in Einklang mit dem reformatorischen Satz gebracht werden muß, daß die *justificatio der articulus stantis et cadentis ecclesiae* ist. Im Licht dieser Christustat wäre dann weiter zu verstehen, was Gott tun wird und der Mensch tun soll.

C) In der ersten Auflage der Ethik¹, die 14 Jahre nach der Ethik-Nachricht erschien, hat Herrmann die Gleichsetzung des „Verständnisses Christi“ mit der Wiedergeburt vollzogen. Während die Ethik-Vorlesung die Wiedergeburt auf das Christusverständnis folgen ließ², fallen jetzt beide Begriffe zusammen. Der Behandlung der Wiedergeburt wird kein eigener Paragraph gewidmet. Jetzt steht die „Wiedergeburt“ als Ueberschrift eines Kapitels, in dem das Christusverständnis dargestellt wird und dessen erster Paragraph „Die Erlösung durch Jesus Christus“ heißt (72). Dieser Paragraph läßt verstehen, daß die „Wiedergeburt“ für Herrmann nur ein biblischer Ausdruck für das Christusverständnis bzw. die Erlösung sein kann: „Wie der Mensch umgewandelt wird, der ein Christ wird, ist im Neuen Testament mit den schroffsten Worten (!) ausgesprochen. Was ihm widerfährt, wird Wiedergeburt genannt, er selbst eine neue Schöpfung Gottes“ (73). Weil aber diese Art und Weise unseres Christusverständnisses unsere Geschichtlichkeit bzw. Ungeschichtlichkeit, d. h. unsere ethische Stellungnahme bestimmt, darf die so verstandene Wiedergeburt nicht mehr ein unerforschliches Geheimnis Gottes

-
1. Die folgenden in den Text aufgenommenen Seitenzahlen beziehen sich auf die 1. Aufl. der Ethik.
 2. In der Nachschrift, Absatz 6, hieß es: „Der lebensschaffende Gottesgeist wird uns dadurch vermittelt, daß wir das Wort der Offenbarung hören und verstehen.“ Dem entspricht die Darstellung der beiden Begriffe: Absatz 5, „Der göttliche Grund des Christenlebens“, bringt das Verständnis Christi, worauf im 6. Absatz „Die Lehre von der Wiedergeburt“ folgt.

bleiben: „Von dieser Umwandlung müssen wir aber selbst eine deutliche Vorstellung haben, wenn wir in der christlichen Ethik darstellen wollen, wie ein Christ handelt“ (73). Um die Ausrichtung auf die Ethik durchzuführen, macht Herrmann die „Wiedergeburt“ nun geschichtlich und damit erst wirklich: „Mit jener Behauptung einer Wiedergeburt wird etwas gesagt, ... was also nicht konstruiert, sondern nur erlebt werden kann“ (73).

Mit der Vergeschichtlichung der Wiedergeburt verliert aber nun Herrmanns Lösung des synergistischen Problems ihre Gültigkeit, und er muß ausdrücklich darauf Verzicht leisten, indem er sagt: „Es wird uns verkündigt, daß der Gott, der im Verborgenen ist, mit unerschöpflicher Güte die Menschen zur Teilnahme an seinem ewigen Leben kommen lassen will, und daß doch derselbe Gott nach einer ewigen Ordnung aus den Entscheidungen der Menschen ihr Schicksal emporwachsen läßt. Niemand kann die Wahrheit solcher Worte beweisen. Wenn sie uns trotzdem nicht mehr fremd und widerspruchsvoll klingen, so muß uns in ihnen das, was wir selbst erlebt haben, zu voller Klarheit erhoben sein“ (120 f.). Anders gesagt: Erst wenn wir im voraus unsere Geschichte als zugleich göttliche und menschliche Tat zu verstehen gelernt haben, werden uns die Augen geöffnet, die göttliche Wiedergeburt und das menschliche Christusverständnis als dasselbe geschichtliche Ereignis in voller Klarheit zu sehen. Daraus ergibt sich, daß Herrmann sich von jetzt an auf ein solches „untheologisches“ Vorverständnis unserer Geschichtlichkeit, nicht auf ein theologisches Verständnis Christi, konzentrieren muß. Damit entscheidet er sich für die erste der zwei genannten Möglichkeiten, also für seine eigene erste These, d. h. für die Ethik.

Wenn man um die Geschichte als Ergebnis der göttlichen und menschlichen Zusammenarbeit weiß, weiß man schon um einen Gott, und wenn man sich darauf verläßt, glaubt man schon an einen Gott. Mit diesem Gottesglauben kann man ohne weiteres das Herrmannsche Christusverständnis als freie Hingabe verstehen und vollziehen, weil das Christusverständnis wie der Gottesglaube sich auf die Geschichtlichkeit reduziert. Aber das Christusverständnis ist nicht mehr der Weg zum Glauben, und Christus ist zu einem Glaubensgedanken geworden. Wenn also das Vorverständnis unserer Geschichtlichkeit zustande gekommen ist, wird das Christusverständnis von selbst kommen. Damit aber ist das Christusverständnis nicht länger unerläßlich. Denn wenn man einmal die Geschichtlichkeit bzw. den Gottesglauben erreicht hat, so kann man ohne weiteres in die Bekehrung und in die sittliche Arbeit übergehen. Ein Christusverständnis als Mittelglied ist möglich, aber letzten Endes nicht unbedingt notwendig.

Zugleich verschiebt sich in der E t h i k das Schwergewicht vom Problem des Christusverständnisses auf das des vorchristlichen Gottesglaubens. Die Verkündigung an die Ungläubigen besteht nicht mehr in einer Darstellung Christi, sondern im Beharren auf den sittlichen Aufgaben, der Geschichtlichkeit der menschlichen Existenz, der Wahrhaftigkeit des sittlichen Wollens usw. Aus dieser Akzentverschiebung lassen sich die anderen Abweichungen der ersten Auflage von der Nachschrift erklären. In erster Linie gilt dies von der Hinzufügung des ersten, philosophischen Teils. Denn was Herrmann in der Nachschrift noch den Philosophen überlassen konnte, während er sich auf das Christusverständnis als die alleinige Kraft zur Sittlichkeit konzentrierte, ist jetzt zu einem Vorverständnis geworden, das den gleichen Raum wie die theologische Ethik einnimmt. Wie aus dem Vorwort der 2. Auflage zu entnehmen ist¹, fällt damit schon die Entscheidung für oder wider das Christusverständnis Herrmanns.

Wenn man den Inhalt des ersten Teils betrachtet, findet man auf allgemeiner philosophischer Basis ungefähr dasselbe gesagt, was in der Nachschrift nur von Christus und seiner Kirche ausgeführt wurde. „Durch Menschen, die bereits sittlich lebendig waren, müssen wir also selbst in ein sittliches Verhalten versetzt werden. Durch einen eigentümlichen Eindruck von Menschen muß eine Bewegung in uns entstehen, in deren Richtung die Sittlichkeit liegt, die sich selbst vom natürlichen Leben unterscheidet. Es geschieht das immer, wenn andere so auf uns wirken, daß wir zu ihnen Vertrauen fassen“ (25). Hier wird die Bekehrung nicht auf das Verständnis Christi zurückgeführt, sondern auf das Verständnis des sittlichen Menschen überhaupt.

Im zweiten Teil der E t h i k kann es kaum mehr heißen, daß der Glaube an Christus a l l e i n i g e Kraft zur Sittlichkeit ist. Der in der Nachschrift so überschriebene Paragraph trägt jetzt den verkürzten Titel: „Der christliche Glaube als Kraft, das Gute zu tun“ (108). Am Schluß dieses Paragraphen (119) wird ausdrücklich angefügt, daß dieser Glaube und diese Kraft „nicht nur uns Christen“ gehören. Denn „jeder sittlich ernste Mensch gesteht sich schließlich ein, daß er für den nie endenden Kampf um inneren Frieden seine Kraft aus einem Glauben zieht.“ Wenn solche sittlichen Menschen „die verborgene Macht des Guten“ sehen, ist diese Zuversicht „ihr Glaube an Gott, den sie nicht haben könnten, wenn sie nicht auch irgendwie den guten Willen als eine sie rettende Macht erfahren hätten. Wenn sie sich in dieser Erfahrung als ihrem teuersten geistigen Besitze innerlich sammeln, so gehorchen sie der

1. „Es wäre mir ... lieber gewesen, wenn der erste Teil dieser Schrift ... mehr Beachtung gefunden hätte, als der zweite.“

Offenbarung Gottes“ (120). Der Wert Christi und der Kirche liegt nur noch darin, daß „uns durch Jesus selbst und durch Menschen, die er an sich gefesselt hat, diese Offenbarung Gottes deutlicher wird . . .“ (120). Wenn aber der christliche Glaube nicht notwendigerweise die Voraussetzung der Sittlichkeit ist, so ist er ebenso wenig ihre notwendige Folge. Auf alle Fälle würde eine solche Behauptung nur für „die innerhalb der christlichen Ueberlieferung lebenden Menschen“ gültig sein. Es „muß nicht etwa, wohl aber kann ihnen die Person Jesu zur Offenbarung Gottes werden“ (97). Damit wird die letzte notwendige Verbindung zwischen der christlichen Religion und ihrem allgemeingültigen Grund, der Ethik, aufgehoben.

Aehnlich diesen prinzipiellen Erörterungen zeigen sich deutliche Ansätze zur Auslöschung des spezifisch christlichen Moments, das in der Nachschrift noch vorhanden war, nun in den Themen und der Begrifflichkeit der E t h i k. Die Auseinandersetzungen mit der protestantischen Theologiegeschichte hat Herrmann jetzt wegfallen lassen. Die „christliche Vorsehungslehre“, der ein besonderer Absatz in der Nachschrift gewidmet war, wird als solche nicht mehr besprochen. Das sittliche Gesetz Christi, unter dem alles sittliche Handeln stehen soll, ist nicht mehr die „christliche Nächstenliebe“. Schon in der Nachschrift war es oft schwierig, solche sittlichen Aufgaben wie z. B. den berechtigten Angriffskrieg, unter dieser Bezeichnung unterzubringen. Jetzt steht das Gesetz Christi in faßbarer Form vor uns: „Allein die freie Gesinnung ist Gerechtigkeit“ (130). Man kann gewiß fragen, wie lange es zu warten gilt, bis die noch beibehaltenen christlichen Begriffe, und unter ihnen vor allem der Name Christi, auch verschwinden werden. Denn ihnen ist kein wesentlicher Platz mehr beschieden.

5. Die ethisch-religiöse Verwirklichung des Selbst

Der Vergleich der Ethik-Nachschrift von 1887 mit der 1. Auflage der Ethik von 1901 hat gezeigt, daß das Denken Herrmanns gegen Ende seiner wissenschaftlichen Laufbahn in gewaltigen Umwälzungen begriffen war. Ansätze zu einer neuen Lösung der theologischen Probleme werden überall deutlich. Aber neue Lösungen kommen eigentlich nirgends zum endgültigen Ausdruck oder zur Vollendung. Eben wie sein neuer Gegner Troeltsch, so scheint Herrmann in den Ansätzen steckengeblieben zu sein. Dieser Tatbestand läßt sich schon aus der wissenschaftlichen Produktivität Herrmanns erkennen. Nicht etwa aus einem sich Zufriedengeben mit den großen Werken seiner Jugend, sondern aus diesem nie abgeschlossenen Ringen um einen Ersatz für jene einheitlichen Werke ist es zu verstehen, daß der reife Herrmann kein neues großes Werk schrieb, sondern die alten in immer neu bearbeiteten Auflagen herausgab. Neue Rahmen für eine Gesamtschau hat er offenbar nicht mehr zu schaffen vermocht. Allerdings schrieb er zahlreiche Aufsätze, die aber meistens durch äußere Anlässe — Einladungen zu Vorträgen, Angriffe von theologischen Gegnern, kirchliche Streitigkeiten, Aufforderungen zur Mitarbeit an gemeinsamen wissenschaftlichen Unternehmungen u. a. — hervorgerufen wurden. Am aufschlußreichsten sind neben den *Gesammelten Aufsätzen* folgende Aufsatzreihen: Seine Darstellung der geschichtlichen Lage und Aufgabe der evangelischen Dogmatik in *Hinnebergs Kultur der Gegenwart* und ihre Verteidigung gegen Troeltschs Beitrag zu demselben Sammelwerk¹; seine Antwort auf Cohens *Ethik des reinen Willens* und die dadurch veranlaßte Besprechung des Selbstbegriffes²; seine sechs Artikel in der 3. Auflage von Haucks *Realenzyklopädie*³; die Spätschriften des letzten Jahrzehnts, die eigentlich nichts Neues mehr bringen, aber häufig das Alte flüchtig, ungedeckt, aber folge-

-
1. „Christlich-protestantische Dogmatik“ in *Hinnebergs Kultur der Gegenwart*, 1906; „Die Lage und Aufgabe der evangelischen Dogmatik in der Gegenwart“, *Z Th K*, 1907 (*Gesammelte Aufsätze*, S. 95 ff.); die zweite Auflage der „Christlich-protestantischen Dogmatik“, 1909, in der der fast unveränderte Text der ersten Auflage nur um ein paar wichtige Absätze bereichert ist; und „Das alt-orthodoxe und unser Verständnis der Religion“, *Z Th K*, 1909, worin er seine Stellungnahme gegen Otto Ritschl verteidigt.
 2. „Hermann Cohens Ethik“, *Ch W*, 1907; „Die Religion und das Allgemeingültige“, *Z Th K*, 1908; „Die Auffassung der Religion in Cohens und Natorps Ethik“, *Z Th K*, 1909 (*Gesammelte Aufsätze*, S. 377 ff.). Der spätere Aufsatz, „Der Begriff der Religion nach Hermann Cohen“, *Ch W*, 1916, ist weniger bedeutend.
 3. „Andacht“, „Demut“, „Ehre“, „Gebet“, „Geduld“, „Religion“.

richtig zum Ausdruck bringen¹. Außerdem gehen nur wenige Aufsätze auf die Grundprobleme ein, auf die es Herrmann in dieser Periode vor allem ankommt, nämlich (1) die Allgemeingültigkeit und Wissenschaftlichkeit der christlichen Theologie bzw. der Religion überhaupt; (2) die Verwirklichung des Selbst durch die Hypostasierung der sittlichen Güte; (3) die Gefahr des Subjektivismus und die geschichtswissenschaftliche Objektivität.

A) In seinem ersten Hauptwerk hatte sich Herrmann der „unumgänglichen theologischen Aufgabe“ gewidmet, „das Bewußtsein der christlichen Gemeinde von der Allgemeingültigkeit dessen, woran sie glaubt, zu rechtfertigen“². In diesem Sinne versuchte er den Beweis zu führen, das die Glaubenswelt zu einem anerkannt Allgemeingültigen „in einer solchen Beziehung steht, daß das letztere ohne die erstere nicht vollständig gedacht werden kann“³. Aber zwanzig Jahre später, in der *Ethik*, muß er zugeben, daß ein solches Verhältnis zwischen dem Christentum und der allgemeingültigen Ethik nicht besteht. Darum kann es auch nicht Wunder nehmen, wenn er von jetzt an auf die Allgemeingültigkeit des christlichen Glaubens ausdrücklich verzichtet. Im Gegensatz zu seiner ursprünglichen Betonung heißt es jetzt: „Daß (die Religion) von sich aus allgemeingültig sein wolle, ist unmöglich“⁴. Herrmann will nur noch den ethischen Ansatz allgemein gelten lassen, will ihn allerdings bis zur Pforte der Religion sich erstrecken lassen. „Das Allgemeingültige ist die sittlich notwendige Frage, wie ein Mensch in seiner menschlichen Existenz wahrhaftig sein könne“⁵. Der Weg, der allein zur Religion führen kann, ist allgemeingültig, aber die Religion selbst nicht.

Weil die Wissenschaft sich nur mit dem Notwendigen bzw. Allgemeingültigen befassen kann, wird die Frage der Wissenschaftlichkeit der Theologie brennend. „Die Forderung einer wissenschaftlichen Gotteserkenntnis bedeutet aber doch ohne

1. Außer den Kriegsflugschriften sind vor allem folgende Aufsätze zu nennen: „Neu gestellte Aufgaben der evangelischen Theologie“, *ZThK*, 1912; „Die mit der Theologie verknüpfte Not der evangelischen Kirche“, in der Zeitschrift „Beweis des Glaubens“, 1913; „Die Wirklichkeit Gottes“, 1914; „Der Sinn des Glaubens an Jesus Christus in Luthers Leben“, 1918. Zu dieser Gruppe ist auch die erst 1925 veröffentlichte *Dogmatik* zu rechnen, die auf Kolleg-Nachschriften aus den Jahren 1913, 1915 und 1916 zurückgeht.
2. Religion im Verhältnis zum Welterkennen und zur Sittlichkeit, S. 133 bzw. S. III.
3. Religion im Verhältnis zum Welterkennen und zur Sittlichkeit, S. 133. Der Satz wird von Herrmann gesperrt! Siehe oben, S. 18.
4. „Hermann Cohens Ethik“, *ChW*, 1907, Sp. 223.
5. „Christlich-protestantische Dogmatik“, 2. Aufl., S. 167. Vgl. auch „Die Religion und das Allgemeingültige“, *ZThK*, 1908, S. 233.

Zweifel, daß uns durch allgemeingültige Gedanken die Wirklichkeit Gottes erschlossen werde“¹. Weil ein solches Vorgehen unmöglich ist, muß die Wissenschaft die religiösen Vorstellungen preisgeben: „Nicht in den Gedanken des Glaubens können wir einigsein, wohl aber in dem Verständnis des Glaubens selbst“². Ein wissenschaftlicher Theologe kann sich nur insofern mit den Glaubensgedanken beschäftigen, als er aufzuzeigen versucht, „wie sie in dem Lebensvorgang des Glaubens erzeugt werden“³. Abgesehen von dem, was diese Behandlung der Glaubensgedanken in der Dogmatik hervorbringt, bleibt die Nebensächlichkeit der Dogmatik für die theologische Wissenschaft von vornherein bestehen. Herrmann liefert hier nur die formale Rechtfertigung dessen, was wir schon an Hand der E t h i k bemerkt hatten: Das Gespräch um das Christusverständnis wird allmählich hinter der Darlegung eines Vorverständnisses zurückgestellt. Wenn Herrmann auch im Unterschied zu Troeltsch sich persönlich immer noch an Christus und das Christentum gebunden weiß, ist er mit seinem Gegner wissenschaftlich darin einig, daß es nicht mehr spezifisch christliche Theologie, sondern im besten Fall nur noch Religionswissenschaft geben kann — und diese für Herrmann nur in dem Sinne, daß weder die Religion selbst noch ihre Vorstellungen, sondern allein der Weg zu ihr, wissenschaftlich behandelt werden darf. Nachdem er einmal die Allgemeingültigkeit des Christentums aufgegeben hat, geht er über die Stellung Troeltschs hinaus und wird völlig radikal: „(Es) versteht sich von selbst, daß es eine Wissenschaft von der Religion nicht geben kann“⁴.

Das Schreckgespenst, dessen Schatten die Theologie das ganze Jahrhundert hindurch in Form der radikalen Rationalisten, der Linkshegelianer und zuletzt der religionsgeschichtlichen Schule in Atem gehalten hat, erweist sich hier als lebendige Wirklichkeit: Die Kirche läßt sich nicht mehr wissenschaftlich, d. h. allgemein kulturell, vertreten. Einen Schleiermacher oder einen Harnack könnte es bei der Herrmannschen Auffassung nicht mehr geben. Die theologische Wissenschaft, als Ersatz für politische und militärische Macht zur Erhaltung einer allgemeingültigen Religion oder der Staatskirche, hat versagt. Ein Jahrhundert der Theologie des Heiligen Geistes hat es soweit gebracht, daß jeder Schwärmergeist sich selbst von ihr her behaupten kann. Nicht Luther, sondern Karlstadt hat also gewissermaßen schließlich den Sieg davongetragen. So hat die Theologie ihr Maß von Schuld dazu, daß die abendländische Kultur der Auflösung entgegengeht. Nachträglich

1. „Die Religion und das Allgemeingültige“, Z T h K, 1908, S. 232.

2. „Christlich-protestantische Dogmatik“, 2. Aufl., S. 166.

3. „Christlich-protestantische Dogmatik“, 2. Aufl., S. 172.

4. Artikel „Religion“, P R E XVI: 590.

kann man nur fragen, ob die Theologie nicht besser getan hätte, weniger durch geistreiche Prolegomena zu beweisen und mehr durch christliche Theologie zu verkündigen. Man kann sogar die prinzipielle Frage stellen, ob es überhaupt möglich ist, vom Menscheng Geist aus über den Heiligen Geist in eine wissenschaftliche und zugleich christliche Theologie hineinzuführen. Immerhin müssen wir Herrmann zugute rechnen, daß er um seiner religiösen Ueberzeugung willen diesen wissenschaftlichen Mißerfolg offen zugibt.

Ueberraschend und verheißungsvoll kann Herrmann sich ausdrücken: „(Der religiöse Gedanke) will und kann nur dadurch zur Allgemeingültigkeit kommen, daß ein Hirt und eine Herde werden“¹. Aber anstatt daß Herrmann sich ins Ungewisse des noch nicht Allgemeingültigen begibt, um von dem einen Hirt und der einen Herde und damit von dem eschatologisch Allgemeingültigen zu zeugen, zieht er sich auf das schon und immer noch Allgemeingültige zurück, um auf bescheidenere Weise als zuvor das Allgemeingültige möglichst noch ein Stückchen weiter vorwärts zu bringen. Es soll wenigstens ein allgemeingültiges „Verständnis der Religion“ erreicht werden können². Darum wird der Religionsbegriff bis auf das Allerfundamentalste beschnitten: „In der Religion handelt es sich... allein um die innere Lebendigkeit des einzelnen Menschen“³. Diese „innere Lebendigkeit“ heißt gewöhnlich das verwirklichte „Selbst“⁴. Aber zwischen einer allgemeingültigen Naturerkenntnis, „in der ein gegen alles Andere in sich abgeschlossenes Wesen undenkbar ist“, und einer allgemeingültigen Ethik, die „das Selbst zu einer unerschöpflichen Aufgabe“ macht, „stößt also das Bewußtsein eines lebendigen Selbst auf ihm völlig entgegengesetzte Gedanken“⁵. Hermann Cohen folgert daraus⁶, daß das Selbst nie wirklich wird, sondern immer nur eine leitende Idee oder Aufgabe bleibt, deren „Wahrheitsgehalt“ nur der „sittliche Gedanke“ ist. Darum seien die

1. Artikel „Religion“, PRE XVI: 593.

2. „Das alt-orthodoxe und unser Verständnis der Religion“, Z Th K, 1909, S. 75.

3. „Hermann Cohens Ethik“, Ch W, 1907, Sp. 223.

4. Herrmann verwendet eine Menge von Ersatz- und Erläuterungsbegriffen für das wirkliche „Selbst“, die der Klarheit halber hier aufgezählt seien: Ein „lebendiges“, „gegenwärtig existierendes“ Selbst, „das wir gegenwärtig besitzen“; ein „eigenes“, „aus sich selbst quellendes“ „Leben“; „die eigene Seele“; „inhaltvolle Individuen“; „das Subjekt dieser (vorstellenden) Tätigkeit“; „eine Einheitlichkeit seiner Zwecke“; „selbst zu existieren“; „nicht bloß eine Aufgabe für das Wollen ... sondern die Wirklichkeit des Menschen“.

5. „Hermann Cohens Ethik“, Ch W, 1907, Sp. 223.

6. Vgl. bes. Cohens Ethik des reinen Willens, 1904, und seiner Religion und Sittlichkeit, 1907.

religiösen Vorstellungen nur eine mythische Form der Ethik, und sollen auf die Ethik reduziert werden. Cohen meint diese ethische Religion zunächst bei den israelitischen Propheten zu finden und sie im Sinne der Kantschen Ethik verstehen zu können. Aber für Herrmann hängt das religiöse Problem am engsten mit dem des wirklichen Selbst zusammen. Darum richtet er gegen Cohen seine Proteste, daß es sich bei dieser von Cohen abgelehnten Vorstellung „um die Wahrhaftigkeit eines menschlichen Lebens“ handelt¹. „Ein Leben im Schein hält ein ernster Mensch nicht aus, es bleibt seine Pflicht, danach zu fragen und zu suchen, wie die Vorstellung von einem Selbst, in die er seine Existenz beständig zusammenfaßt, wahr sein könne“². Denn der Mensch kann nicht lediglich mit Cohen „für die Wahrheit dieser Vorstellung in dem Willen zu einem unabhängigen Handeln eintreten“, weil „er dabei das eigene Selbst als das in der Handlung wirkende Subjekt voraussetzt“³. Darum verlangt Herrmann von der Wissenschaft ihre Auseinandersetzung mit dem Problem des wirklichen Selbst: „Ich meine doch, daß eine Wissenschaft, die das nicht als der Rede wert behandeln wollte, sich außerhalb der Grenzen der Humanität befinden würde“⁴.

Wenn Herrmann die Religionswissenschaft auf das Problem des Selbst zurückführt, hat er damit eigentlich das Heilsproblem und folglich die Theologie wieder zum wissenschaftlichen Anliegen gemacht. Wenn man nämlich um sein wirkliches Selbst weiß, ist man gerettet — wenigstens erkenntnistheoretisch, worauf es Herrmann vor allem ankommt. Der Mensch kann sich jetzt als „wiedergeboren“ verstehen. Er hat sogar damit „Gott“ gefunden: „Nun, dieses Verlangen, in der Stille des eigenen Selbst wahrhaftig sein zu können, ist das Verlangen nach Gott“⁵. Das Problem der Erlösung, das Herrmann in den Auseinandersetzungen des synergetischen Streites auf theologischen Wegen nicht zu lösen vermochte, will er jetzt philosophisch bewältigen. In elfter Stunde will er einen letzten Versuch wagen, die Anerkennung der Religion wissenschaftlich zu erzwingen.

1. „Hermann Cohens Ethik“, Ch W, 1907, Sp. 224. Weiter: „Nun, wenn sich das philosophische System in dieser Weise behelfen kann, — der Mensch in seinem Lebenskampf kann es nicht ... Die Wirklichkeit, die wir uns vorstellen, mag noch so sorgfältig von den Spuren dieses Selbst gesäubert werden, um ihr die Objektivität der wissenschaftlichen Erkenntnis zu sichern, sie bleibt doch auf dieses Selbst bezogen und trägt die Farbe seiner Anteilnahme.“
2. „Die religiöse Frage in der Gegenwart“, in dem Sammelband *Das Christentum*, hg. von P. Herre, 1908, S. 127.
3. „Hermann Cohens Ethik“, Ch W, 1907, Sp. 224.
4. „Hermann Cohens Ethik“, Ch W, 1907, Sp. 224. Eine offensichtliche Anspielung auf den Titel von Natorps *Religion innerhalb der Grenzen der Humanität*.
5. „Hermann Cohens Ethik“, Ch W, 1907, Sp. 224.

B) Den Beweis für das Vorhandensein des Selbst will Herrmann folgendermaßen erbringen. Den Selbstbegriff finden wir bereits als eine Begleiterscheinung unserer Vernunfttätigkeit vor: „Wir können nicht eigentlich sagen, daß wir dieses unser Selbst erkennen, aber überall, wo wir etwas erkennen, kann es uns als das Subjekt dieser Tätigkeit bewußt werden“¹. Es kommt darauf an, dieses Selbst gegen den Illusionsverdacht zu schützen. Ebenso wie bei der Beweisführung der Naturwissenschaft will Herrmann die Wirklichkeit des Selbst durch den Aufweis eines notwendigen Zusammenhangs mit einem schon allgemein anerkannt Wirklichen feststellen. „Diese notwendige Verbindung mit einem anderen Wirklichen ist aber bei dem Selbst nicht ein Zusammenhang, den es erleidet, wie bei den Dingen, sondern etwas von ihm selber Gewolltes und Vollbrachtes“². Weil diese Verbindung von diesem Selbst zeugen soll, muß sie in freier Hingabe, d. h. einer Handlung des Selbst, bestehen. Denn das Selbst ist eigentlich die menschliche Freiheit. Aber weil diese Verbindung das Selbst als notwendige Wirklichkeit setzen soll, muß sie selbst notwendig und unlösbar sein. Das Selbst steht nur in einer „wahrhaftigen“ Verbindung, so führt Herrmann aus, wenn es sich an ein Wirkliches hingibt, „mit dem also verbunden zu sein das unerschöpfliche Ziel der Selbstbehauptung bleibt“³. Dieses Ziel kann für Herrmann nur eine Verkörperung des sittlichen Endzwecks selber sein. Ein solches Wirkliches ist erstens unsere sittliche Arbeit: „Man wird nicht dadurch innerlich lebendig, daß man sich selbst beobachtet und überhaupt an sich denkt, sondern im Gegenteil, in der Hingabe an eine ernste Sache, das heißt aber für jeden Einzelnen: in dem stetigen Handeln für ein selbstgestecktes Ziel . . . In der Selbstvergessenheit eines auf ein einziges Ziel gerichtetes Wirken hat der Mensch ein Selbst“⁴. Dies ist aber nur sozusagen der ideale Fall, denn der Mensch kann erst im Vertrauen auf sein Selbst sittlich arbeiten, und durch die Unvollendetheit seiner sittlichen Arbeit kommt er immer wieder zum Zweifel an seinem Selbst. Darum heißt es bei Herrmann gewöhnlich: „Weder in der Hingabe an Sachen, die unser Begehren reizen, noch in der Arbeit für das sittliche Ziel, das wir uns selbst setzen, sind wir jemals mit ganzer Seele“⁵. Herrmann findet dementsprechend das gesuchte „Wirkliche“ in der Regel nicht in sittlicher Arbeit, sondern in den sittlichen Menschen. Sie, ebenso wie die sittliche Arbeit, verkörpern den sittlichen Endzweck und rufen darum unsere freie Hingabe hervor. Aber wegen der vergehenden Güte der sittlichen Menschen wird eine unauflös-

1. „Die religiöse Frage in der Gegenwart“, S. 121.

2. „Hermann Cohens Ethik“, Ch W, 1907, Sp. 225.

3. „Hermann Cohens Ethik“, Ch W, 1907, Sp. 225.

5. „Die religiöse Frage in der Gegenwart“, S. 122.

5. „Die religiöse Frage in der Gegenwart“, S. 125.

liche Gemeinschaft nicht durch unsere Unvollkommenheit zerstört. Man erfährt die religiöse Hingabe „in jedem Moment, wo ihn andere durch die Strenge und Lauterkeit ihres Willens beschämen und ihn doch zugleich merken lassen, daß sie sich freundlich seiner annehmen“¹. Der Erlösungsvorgang scheint schließlich ohne Bruch vor sich zu gehen: „Wer Vertrauen zu Menschen faßt, macht sich selbst vertrauenswürdig; wer andern ein eigenes Leben zutraut, wird darin innerlich lebendig“². Aber das Problem des synergistischen Streites ist damit nicht gelöst, sondern nur auf Kosten der Religion umgangen. Ohne Religion und ohne Gott ist der Mensch dazu fähig, sich zum Vertrauen zu entschließen.

Immer weniger gipfeln die Erscheinungen der Güte Gottes in Christus. Wenn in einigen Aufsätzen dieser Periode Christus noch genannt wird, geschieht es mit einer Unverbindlichkeit und Beiläufigkeit, die nur den Ueberrest eines längst nicht mehr beherzigten Systems darstellt. Aber es wird immer mehr die Regel, Christus aus der Beweisführung ganz herauszulassen. In dem Artikel „Religion“ in der *Realenzyklopädie* — im Unterschied zu den früheren Beiträgen zum selben Werk — stellt Herrmann den ganzen Erlösungsvorgang eingehend dar, ohne Christus überhaupt in Betracht zu ziehen. Ähnlich verlaufen auch die späteren Aufsätze „Die Wirklichkeit Gottes“ und „Der Sinn des Glaubens an Jesus Christus (!) in Luthers Leben“. Erst wenn der Mensch seinen Gott gefunden hat, darf von Christus die Rede sein — aber dann ist er kaum noch der Rede wert!

Wenn die geschichtliche Güte Gottes nicht mehr durch Christus vor den Charakterschwankungen der menschlichen Zeugen geschützt ist, wird die Unzerstörbarkeit der Gemeinschaft aufs Neue von dieser Seite her in Frage gestellt. Darum tritt die Hypostasierung dieser Güte immer stärker als Ersatz hervor. Jetzt redet Herrmann mit Vorliebe von der „Kraft“ oder „Macht“ sittlicher Güte³, deren „Erscheinung“ Christus bzw. sittliche Menschen sind⁴. Es wird sogar die Regel, daß der Erlösungsvorgang auch ohne jegliche Heranziehung von Menschen geschildert wird. So argumentiert Herrmann z. B. in der „Christlich-protestantischen Dogmatik“, wo es heißt: „In dem Moment, wo die Macht sittlicher Güte uns innerlich bezwingt, wird unser Verhältnis zu dieser Macht freie Hingabe“⁵. Herrmann kann sogar ausdrücklich verlangen, daß man diese Macht von den sie darstellenden geschichtlichen Größen ab-

1. „Die religiöse Frage in der Gegenwart“, S. 134.

2. Gesammelte Aufsätze, S. 384.

3. Etwa „Christlich-protestantische Dogmatik“, 2. Aufl., S. 167.

4. „Der falsche und der richtige Gebrauch der Ueberlieferung in dem Leben der Religion“, *ChW*, 1912, Sp. 1070.

5. „Christlich-protestantische Dogmatik“, 2. Aufl., S. 167 f.

strahiere und sie hypostasiiere: „Wirklich wird die Religion bei uns in dem Moment, wo sich die geistige Macht, die wir erlebt haben müssen, von den einzelnen Orten ihrer Offenbarung ablöst und für unser Bewußtsein das selbständige Leben gewinnt, das unserm Erlebnis reiner Hingabe entspricht“¹. Das kann nur bedeuten, daß wir uns daraus eine Gottesidee zusammenstellen und sie hypostasiiieren sollen: „Denn nichts Anderes können wir Gott nennen, als die Macht, die uns dadurch ein eigenes Leben in Wahrheit finden läßt, daß sie uns ganz überwindet“². Diese Macht ist „eine sich uns selbst offenbarende Macht persönlichen Lebens“, „die schaffende Kraft, die in allem Wirklichen waltet“³. Sie kann auch die „uns überwältigende Wirklichkeit einer schöpferischen Geistesmacht“ bzw. die „Macht des Geistes“⁴ heißen. Sie ist einfach „der persönliche Geist Gottes selbst“, der „Geist, der uns davon überzeugt hat, daß er der Herr über alles sei“⁵. Darum findet die „Lehre vom Heiligen Geist“ ihre „Wahrheit“ darin, daß sie „der dem Frommen verständliche Ausdruck des religiösen Erlebnisses“ ist⁶. „Wenn wir dessen gedenken, wie Gott wahrhaftiges Leben in unserer Seele schafft, so nennen wir ihn „heiliger Geist““⁷. Damit ist Herrmann zu der positiven Anwendung des Begriffes vom Heiligen Geiste vorgestoßen, die längst in seiner neukantischen Verwertung der Ethik in der Religion potenziell schlummerte und die auch in dem späten Schrifttum von Hermann Cohen zum Durchbruch kam. Herrmanns Theologie des Geistes, die früher unter der Rubrik des „inneren Lebens Jesu“ oder der „geschichtlichen Person Jesu“ dargestellt wurde, tritt endlich unter ihrem eigentlichen Namen auf. Die Priorität des Geistes Jesus gegenüber steht unzweifelhaft fest: „Wir sehen, wie (Jesus) aus seiner Hingabe an Gott die Kraft der Güte gewinnt (!), in der er sich selbst (!!) und uns überwindet“⁸. Jesus ist uns zugesellt, da wir alle zugleich durch den Heiligen Geist zu Gott kommen.

Darin, daß Herrmann die Offenbarung in Christus der Offenbarung des sittlichen Geistes untergeordnet hat, sehen wir den

1. Artikel „Religion“, PRE, XVI, 596.
2. „Hermann Cohens Ethik“, ChW, 1907, Sp. 226. Vgl. „Die religiöse Frage in der Gegenwart“, S. 136; auch den Artikel „Religion“, PRE, XVI: 597.
3. „Die mit der Theologie verknüpfte Not der evangelischen Kirche“, S. 22, bzw. die „Christlich-protestantische Dogmatik“, 2. Aufl., S. 168.
4. „Soll es eine besondere theologische Geschichtsforschung geben?“ ChW, 1918, Sp. 293, bzw. „Die religiöse Frage in der Gegenwart“, S. 139.
5. Ethik, 1. Aufl., S. 124, bzw. der Artikel „Gebet“, PRE, VI: 388.
6. „Hermann Cohens Ethik“, ChW, 1907, Sp. 226.
7. „Der Sinn des Glaubens an Jesus Christus in Luthers Leben“, S. 14.
8. „Christlich-protestantische Dogmatik“, 2. Aufl., S. 168.

tiefsten Grund für die Tatsache, daß seine Theologie sich letzten Endes nicht mehr als spezifisch christliche Theologie behaupten kann. „Es ist ohne Zweifel so, daß kein Mensch, der zu sittlicher Erkenntnis erwacht ist, sich einer andern Macht völlig unterworfen wissen kann als der sittlichen Güte, die sich seiner annimmt. Deshalb müssen auch außerhalb der christlichen Gemeinde alle Menschen, die sich der inneren Selbständigkeit der sittlichen Erkenntnis bewußt werden, schließlich dasselbe Verständnis der Religion gewinnen wie wir“¹. Früher hatte Herrmann sich mit Ritschl in dem Versuch eins gewußt, die Definition des Christentums über Schleiermacher hinaus bis zur prinzipiellen Voranstellung des Christentums vor allen andern monotheistischen Religionen durchzuführen. Diesen Versuch gibt er gegen Ende seines Lebens völlig preis und zieht sich auf den Monotheismus im neukantischen Sinne zurück. Zur selben Zeit war Cohen damit beschäftigt, den Monotheismus der Propheten im Sinne der sittlichen Einzigkeit Gottes zu deuten. Aus dieser Atmosphäre heraus bekommen die Aussagen Herrmanns eine besondere Prägnanz. Was früher vom Christentum als dem zu unserer Existenz gehörenden Zeugnis von der Wirklichkeit des Selbst gesagt wurde, wird jetzt von der „monotheistischen Religion“ im Allgemeinen behauptet². Herrmann schreibt etwa: „Wird so ein Mensch dazu befreit, sich in reiner Zuversicht dem Einen hinzugeben, was er als lebensschaffende Macht erfährt, so kann er seinen inneren Besitz nur in dem Monotheismus der Propheten aussprechen . . . Der Polytheist ist nur dann fromm, wenn vor der Gewalt eines Einzigen usw. . . .“³. Bei Herrmann wie bei Cohen geht es letzten Endes nur um den Gott, der allen monotheistischen Religionen eigen ist. Dieser ist der heilige Geist der Sittlichkeit.

C) Wenn Herrmann die Erlösung nicht mehr durch Christus, sondern durch den Heiligen Geist geschehen lassen will, muß sich das Problem der Subjektivität der Religion notwendigerweise stellen. Von vornherein hatte die Objektivität des Geglaubten im Denken Herrmanns ein engstes Verhältnis zu seiner Allgemeingültigkeit. Er wollte dem Subjektivismus Lipsius' und dem „Mystizismus“ der Orthodoxie dadurch begegnen, daß er nicht von der religiösen Erfahrung bzw. von einem nur durch den Heiligen Geist zu verstehenden theologischen Subjekt, sondern vom ethischen und darum allgemeingültigen Menschen ausging. Damit wollte er weder im Subjektivismus stehenbleiben, wie

1. „Christlich-protestantische Dogmatik“, 2. Aufl., S. 170.

2. „Die religiöse Frage in der Gegenwart“, S. 128.

3. „Die Religion unserer Erzieher“, 1918, S. 23.

Lipsius, noch eine notwendige Verbindung mit dem Objektiven durch bloße Berufung auf die Einheit der Trinität erreichen, wie die Orthodoxie. Vielmehr meinte er die Allgemeingültigkeit des ethisch-subjektiven Ansatzes bis auf das „Objekt“ Christus auszustreichen, um so die Absolutheit des Christentums zu beweisen. Wenn nun der Beweis der Allgemeingültigkeit hinfällig wird, so kann er nicht mehr das Objekt des Glaubens in wesentliche Verbindung mit dem glaubenden Subjekt bringen und muß sich darum dem Subjektivismus annähern: Das eigene Leben „läßt sich nicht objektivieren“¹, weil es auf einem „inneren Vorgang“ beruht, „den der einzelne Mensch nur für sich allein hat“². „Es ist eine Kulturfrage ersten Ranges, ob die Philosophen einmal zugestehen werden, daß... auch diejenige Erkenntnis ernster Beachtung und sittlicher Anstrengung wert ist, in der sich nichts anderes ausspricht als das verborgene Leben des einzelnen“³. Denn die „Offenbarung“ bedeutet dem Individuum, „daß sich ihm die Tiefen seines eigenen Daseins öffnen“⁴. „In der Innerlichkeit haben wir die Religion aufzusuchen“⁵. Damit ist die früher behauptete „notwendige Gegenüberstellung der Offenbarung und des gläubigen Subjekts“⁶ zu einer „Innerlichkeit“ zusammengeschrumpft, die sich nur bedingt von der Erfahrungstheologie seines früheren Gegners Lipsius unterscheiden läßt. Von Wilhelm Herrmann, nicht Lipsius, stammt z. B. folgender Satz: „Der Fromme muß darauf achten, wie ihm in der Stille im Gebet Gedanken zufließen, in denen ihm, wie Luther sagt, der Heilige Geist predigt“⁷. Das Urteil Troeltschs klingt darum nicht allzu ungerecht: „Ritschl war in bezug auf die Lehre Jesu autoritativ gerichtet, Herrmann ist mehr mystisch“⁸. Der theologische Subjektivismus, dessen Gefahr durch die Hervorhebung des „Heiligen Geistes“ schon bei der Orthodoxie, aber erst recht bei den Pietisten, den Idealisten und den Liberalen sichtbar wurde und den Herrmann durch die Zurückstellung des Geistesbegriffes zu umgehen versucht hatte, hat sich auch bei ihm durchgesetzt. Denn solange die Theologie von einem menschlichen Apriori auszugehen versucht, einerlei ob es ein religiöses, ein rationales, oder ein

1. *Gesammelte Aufsätze*, S. 385.

2. „Die Religion und das Allgemeingültige“, *Z Th K*, 1908, S. 232.

3. *Gesammelte Aufsätze*, S. 389.

4. „Christlich-protestantische Dogmatik“, 2. Aufl., S. 140.

5. Artikel „Religion“, *PRE*, XVI: 593.

6. *Religion im Verhältnis zum Welterkennen und zur Sittlichkeit*, S. 365. Siehe oben, S. 19.

7. „Christlich-protestantische Dogmatik“, 2. Aufl., S. 172. Dieser Satz, wie auch der „Verzicht auf Allgemeingültigkeit“, steht noch nicht in der 1. Aufl. von 1906.

8. Troeltsch, *Glaubenslehre* (1925), S. 11.

ethisches ist, wird sie im besten Fall nichts weiter als eine Lehre vom Heiligen Geist entfalten können. Sie kann nie eigentlich christozentrisch bzw. trinitarisch werden, auch wenn der Begriff des Heiligen Geistes hinter dem des „inneren Leben Jesu“ zurückstehen müßte. Es läßt sich nirgends so klar wie bei Herrmann nachweisen, daß von einem menschlichen Subjekt aus keine göttliche Offenbarung erreicht werden kann. Wenn die Theologie seiner Gegner beim Heiligen Geist im Menschen ansetzt, kann sie nicht zur geschichtlichen Offenbarung in Christus kommen — wie Herrmann selbst gesehen hatte. Aber ebensowenig zur freien Offenbarung Gottes in Christus kann der allgemein menschliche „Weg zur Religion“ Herrmanns bzw. die Frage des Menschen nach Gott führen, und zwar deswegen, weil sie dieselbe Sache betreffen, die bei Herrmanns Gegner unter dem Begriff des Heiligen Geistes behandelt wurde. Beide Arten von Theologie muß man als eine von ihrer trinitarischen Ausgeglichenheit losgerissene Lehre des Heiligen Geistes verstehen. Es wird wenig darauf ankommen, ob sie bewußt in orthodoxen Begriffen vom Heiligen Geist redet, oder ob sie mehr zeitgemäß sich als Religionswissenschaft aus gibt, oder ob sie vermittelnd vom allgemeingültigen Weg zur Religion redet. Gott in seiner Offenbarung weist uns auf einen neuen Weg hin, der eben nicht ganz dem Weg des Gesinnungsethikers entspricht, und er selbst redet uns mit Fragen an, die unser menschliches Fragen — auch unser Fragen nach einem Gott — verstummen lassen. Denn Gott in der geschichtlichen Offenbarung Christi wird zum Subjekt und der angeredete Mensch zum Objekt, und diese Subjekt-Objekt-Spaltung kann nicht durch eine theologische Wissenschaft überbrückt, sondern nur durch den Anschluß des menschlichen Objekts an das göttliche Subjekt, d. h. durch Gottes Mitteilung seines Heiligen Geistes, aufgehoben werden. Dieser Akt des Heiligen Geistes läßt sich aber nicht aus sich selbst bzw. von dem in diesem Akt begnadigten Menschen aus, sondern nur von der Offenbarung in Christus aus verstehen. Erst eine christologische Theologie kann pneumatisch, trinitarisch und darum theozentrisch werden — wofür das Neue Testament selbst das erste Beispiel bildet. Solange die Objektivität der Religion von ihrer Allgemeingültigkeit abhängig gemacht wird, wird die Religion subjektiv bleiben. Wenn aber das Objektivitätsproblem auf jene eschatologische Allgemeingültigkeit des einen Hirten hin angefaßt wird, kann man verstehen, daß das offenbarende Subjekt Christus und das angeredete Objekt Mensch durch jenen „Erstling“ des eschaton, den Geist Christi, verbunden sind. Damit wird das Objektivitätsproblem im eigentlichen Sinne hinfällig, denn die Theologie wird weder subjektiv noch objektiv, sondern trinitarisch sein.

Herrmann hat ein allgemein anerkanntes Wirkliches gesucht, durch das das Selbst seine Wirklichkeit erweisen kann. Aber weder unsere sittliche Arbeit, noch Christus, noch einzelne Menschen unseres Erfahrungskreises haben die Festigkeit bewiesen, ein solches Wirkliches darzustellen. Damit hat Herrmann sich auf den in allen dreien tätigen sittlichen Geist berufen und sich damit der Gefahr des Subjektivismus ausgesetzt. Aber neben dem Geist tritt ein anderer Begriff hervor, durch den der Geist mit einem objektiv Wirklichen verbunden werden soll: die Geschichte. Geschichte ist nach Herrmann „Leben in menschlicher Gemeinschaft“¹, sozusagen das Ergebnis der Wirkung des kategorischen Imperativs, und steht darum unter dem Gesetz der Allgemeingültigkeit der Ethik. Die Ethik ist die „Philosophie der Geschichte“². Herrmann will offensichtlich die damals anbrechende allgemeine Gleichberechtigung der geschichtswissenschaftlichen neben der naturwissenschaftlichen Methodologie ausnutzen: „Wir können die Religion nur erkennen, sofern wir selbst an ihr beteiligt sind. Es ist darin mit der Religion nicht anders, wie mit jeder rein geschichtlichen Erscheinung... Wer z. B. nicht von sich aus an der Erzeugung des Staates mitwirken kann, weiß auch nicht, was der Staat ist“³. „(Man) könnte auch von Ranke gelernt haben, daß der wesentliche Gehalt der Geschichte nur von dem erfaßt wird, dem die Personen zu Offenbarungen werden, die er selbst erlebt“⁴. Herrmann schließt seine Lehre vom Selbst an die Geschichtswissenschaft auf folgende Weise an: Man gewinne die „Anschauung einer von der Natur unterschiedenen Geschichte“ erst, wenn man „ein eigenes Leben oder ein Selbst“ bei andern voraussetzt⁵. Das Erlebnis des Selbst wird „von dem Standpunkt der Geschichte aus als ihr eigenes Urphänomen angesehen“⁶. „Die Vertreter der Wissenschaft“ müssen „die innere Freiheit gewinnen, die aus dem individuellen Erleben stammende Erkenntnis als die Kraft der Geschichte zu würdigen“⁷. Es ist der „elementare Vorgang alles geschichtlichen Lebens“, daß man zur sittlichen Erkenntnis durch die Güte anderer Menschen erweckt wird. Darum ist die Geschichte selbst der endgültige Beweis dafür, daß das Selbst nicht nur ein Wunschtraum, sondern eine Wirklichkeit ist. „Die Menschheit würde keine Geschichte haben, sondern im Chaos stecken bleiben,

1. „Christlich-protestantische Dogmatik“, 2. Aufl., S. 167.

2. „Soll es eine besondere theologische Geschichtsforschung geben?“ C h W, 1918, Sp. 291 f.

3. Artikel „Religion“, P R E, XVI: 589 f.

4. „Soll es eine besondere theologische Geschichtsforschung geben?“ C h W, 1918, Sp. 291.

5. Gesammelte Aufsätze, S. 384

6. Gesammelte Aufsätze, S. 385.

7. Gesammelte Aufsätze, S. 390.

wenn alle Einzelnen in dem Eingeständnis, daß ihr Leben Schein ist, zusammenbrechen müßten“¹. Darum erfährt der Heilige Geist in der Geschichte selbst seine Vergeschichtlichung, und in der Geschichte findet das Selbst das ihm Wirklichkeit schenkende Wirkliche.

Bei diesem Begriff der geschichtlichen Objektivität können wir uns die Frage stellen, inwiefern Herrmann die christliche Theologie wirklich vorwärts gebracht hat. Er will allerdings die Geschichte nicht hegelianisch als die Objektivierung des menschlichen Vernunftgeistes verwerten, und insofern ist er über die Vermittlungstheologie hinausgekommen. Für ihn ist die Geschichte das Ergebnis einer *sittlichen* Tätigkeit, und darum ist sie die Objektivierung des rein sittlichen Geistes. Aber diese Geschichte ist nicht mehr als Geschichte *Jesu* verstanden, und die von Ritschl in Aussicht gestellte Verteidigung des spezifisch Christlichen in der Religion muß der schon bei Schleiermacher und seiner Generation vorhandenen Vertretung des spezifisch Positiven in der Religion — jetzt allerdings nicht auf romantischer, sondern auf ethisch-neukantischer Weise — weichen. Im Hinblick auf diese Fragen nach dem spezifisch Christlichen in der Religion stehen die drei großen Geistesströmungen des 19. Jahrhunderts, die Romantik mit der Gefühlsreligion Schleiermachers, der Idealismus mit ihrer Religion des Vernunftgeistes und die Sittlichkeit Kants und des Neukantianismus, eigentlich auf derselben Ebene. Wenn Herrmann in jüngeren Jahren nur diese dritte Gestalt des allgemein religiösen Denkens geboten hätte, ohne eine neue Schätzung Christi und der *christlichen* Religion wenigstens zu versprechen, hätte er die Aufmerksamkeit der theologischen Welt auf sich gezogen? Hätte er mit dieser Lehre die Vermittlungstheologie überwinden können? Gibt es eigentlich einen prinzipiellen Unterschied zwischen ihm und seinem Gegner Troeltsch, oder sind nicht vielmehr beide nur Variationen desselben Themas? Ist Herrmann in seiner theologischen Lebensarbeit wirklich in das Zentrum der Theologie vorgestoßen, oder steht er nicht immer noch an der Pforte, an der er in seinen erkenntnistheoretischen Frühwerken schon gestanden hat, jetzt aber ohne das verheißungsvolle Programm einer echt christlichen Theologie in Aussicht zu stellen? Hat er 1914 die Theologie zu einer größeren Vollendung in der Lösung ihrer prinzipiellen Probleme gebracht, als sie schon 1870 oder sogar 1799 erreicht hatte? Haben nicht seine glänzenden wissenschaftlichen Leistungen und die seines Jahrhunderts vielmehr dazu gedient, ihren eigenen Ausgangspunkt in Frage zu stellen?

1. „Die religiöse Frage in der Gegenwart“, S. 127.

Ebenso ernstlich werden von seiten des kirchlichen Lebens die Resultate dieser Theologie des Heiligen Geistes kritisch zu werten sein, weil sie eine durch die Macht erhaltene Staatskirche durch eine gesinnungsfreie Volkskirche ersetzen wollte. Liefert nicht diese Theologie stattdessen eigentlich nur das feierliche und monotone Postludium, das als Begleitmusik zur Entkirchlichung der Massen erklingt? Hat sie diese Bewegung aufgehalten, oder ihr nicht eher den Schein einer wissenschaftlichen Rechtfertigung und darum der Respektabilität geschenkt?

6. Die Endgestalt der Theologie Herrmanns

Unsere Untersuchung der letzten Periode des Schaffens Herrmanns wäre nicht vollständig, wenn wir nicht auch die Frage stellten, welche Gestalt hier der geschichtliche Christus, die Bibel und die Glaubensgedanken gewinnen. Wenngleich diese Größen ihren entscheidenden Platz im Denken Herrmanns verloren haben, wirken sie doch immer noch nach. Seine ständige Beschäftigung mit ihnen hat auch das neue, nicht mehr auf sie gebaute System ständig beeinflußt, während umgekehrt das neue System einen starken Einfluß auf seinen Begriff von diesen Größen ausübt.

A) Die Ausschaltung Christi aus dem Erlösungsvorgang läßt sich teilweise dadurch erklären, daß alle Christusbilder für unsicher, und besonders das Ritschlsche Bild für ungeschichtlich erklärt wurden. Die Ergebnisse der Arbeiten der religionsgeschichtlichen Schule, der radikalern Neutestamentler, und Albert Schweitzers *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* fanden ihren unverkennbaren Nachhall im Gedankensystem Herrmanns. Er ist zu dem Eingeständnis gezwungen, daß „alle einzelnen Bestandteile dieser (christlichen) Ueberlieferung durch die historische Forschung die Sicherheit verlieren, die sie als Elemente religiöser Gewißheit haben müßten“¹. Aber weil Herrmann vor allem diese „religiöse Gewißheit“ sucht, muß dies Eingeständnis schwerwiegende Folgen für sein System mit sich bringen. In der Tat hat diese geschichtliche Unsicherheit einen großen Einfluß auf die Ersetzung des geschichtlichen Christus durch sittliche Menschen und letztlich durch den Heiligen Geist ausgeübt. Wenn bei den älteren Kritikern die Wunder Christi aus naturwissenschaftlichen Gründen bestritten wurden², blieben immerhin die Bergpredigt und die Sprüche Jesu, d. h. seine Persönlichkeit und sein Charakter („das innere Leben Jesu“) unangetastet. Der Glaube konnte sich mit Gewißheit daran halten. Jetzt aber dringt die Kritik zum inneren Leben Jesu selbst vor, und auch solche „Selbstverständlichkeiten“ wie Jesu Stiftung der Kirche, sein messianisches Bewußtsein, und vor allem seine ethische Orientierung werden nicht mehr allgemein anerkannt. Herrmann muß sich mit der Stellungnahme solch hochangesehener Neutestamentler wie Schmiedel auseinandersetzen, der es z. B. für gleichgültig hält, ob Jesus Schwärmer gewesen ist oder ob er überhaupt gelebt hat³. Gerade

1. „Von der Glaubenskirche“, Ch W, 1912, Sp. 718. Vgl. auch „Soll es eine besondere theologische Geschichtsforschung geben?“, Ch W, 1918, Sp. 291.

2. *Religion im Verhältnis zum Welterkennen und zur Sittlichkeit*, S. 383 ff.

3. „Die Person Jesu im Streit der Meinungen der Gegenwart“, Z Th K, 1906, S. 514.

in Marburg ging zu dieser Zeit Jensen daran, die Existenz Jesu aus dem Gilgameschepos abzuleiten, so wie A. Drews ihn als Gestalt des Gnostizismus erweisen wollte. Eine der letzten Schriften Herrmanns zeugt von dem Einfluß solch radikaler Kritiker auf sein Denken: „Es ist nicht ausgeschlossen, daß wir einmal durch ihre Ergebnisse gezwungen werden können, diese ganze Ueberlieferung nicht als den Niederschlag von Erinnerungen anzusehen, sondern als ein Gewebe religiöser Motive, die in dem Zusammenbrechen der antiken Kultur wirksam waren“¹. Nicht allein das innere Leben Jesu, sondern seine Existenz überhaupt, wird für Herrmann fraglich und darum unbrauchbar.

Angesichts der Infragestellung seines ganzen Christusbildes macht das Denken Herrmanns einen merkwürdigen Wandel durch. Wenn sein Christusbild früher neben der neutestamentlichen Kritik und ihr scheinbar unerreichbar feststand, hat es jetzt noch seinen Platz nur ihr gegenüber und ihr zum Trotz. Er will an seinem Christusbild festhalten, selbst wenn es der geschichtlichen Wahrheit widerspricht. Wenn ihm etwa die moderne Verneinung des Messiasbewußtseins Jesu als ein Angriff auf seine Theologie vorgehalten wird, antwortet er ruhig: „Das ist mir freilich auch bekannt, kümmert mich aber wenig“². Dem religionsgeschichtlichen Jesusbilde Wredes gegenüber behauptet Herrmann: „(Evangelische Christen werden) fortfahren, diesen Jesus (das aus der Ueberlieferung ihnen entgegenstrahlende Bild Jesu, der Gottes Herrschaft bringen will und bringt) den Christus zu nennen, auch wenn Wredes Scharfsinn ein anderes Bild von Jesus zu gewinnen meinte“³. Es soll den kritischen Neutestamentlern, die das Christusbild Herrmanns für ungeschichtlich halten, „die Gottesmacht Jesu in derselben Weise eine Wirklichkeit werden, wie dem Unmündigen auch“⁴. Es ist offensichtlich, daß Herrmann nicht mehr im früheren Sinne von dem geschichtlichen Christus reden will. Er erwägt vielmehr das Nebeneinanderbestehen zweier sich entgegengesetzter Jesusbilder, einem geschichtlichen und einem religiösen, von denen er nur das religiöse übernehmen kann. Darum nennt er diesen ihn interessierenden Jesus weniger den „geschichtlichen Christus“ als den „Christus des Neuen Testaments“⁵. Die Kirche kümmert sich nicht mehr um die Ergebnisse der Historiker, sondern begnügt sich mit dem religiösen Bild, das sie sich unter dem Namen „Christus“

1. „Die Religion unserer Erzieher“, 1918, S.32.

2. „Soll es eine besondere theologische Geschichtsforschung geben?“, Ch W, 1918, Sp. 294

3. „Die mit der Theologie verknüpfte Not der evangelischen Kirche“, S. 13.

4. „Soll es eine besondere theologische Geschichtsforschung geben?“, Ch W, 1918, Sp. 294.

5. „Die mit der Theologie verknüpfte Not der evangelischen Kirche“, S. 31 f.

ausgebaut hat! Die Unbefangenheit, mit der Herrmann den geschichtlichen Christus zugunsten eines ungeschichtlichen Christusbildes aufgeben kann, verrät den Sinn, in dem er an dem „geschichtlichen Christus“ interessiert ist. Ihm ging es von Anfang an nicht um den Christus, der einmal in der Geschichte lebte und dieses und jenes in der Geschichte tat, sondern um den „Christus“, der einen Heiland in der Geschichte des Abendlandes bedeutet, ganz einerlei ob diese Gestalt geschichtlich oder nur ideell ist. Darum wagt er nicht etwa zu behaupten, daß der Christus der Geschichte durch die Methode der modernen Geschichtsforschung falsch aufgefaßt würde bzw. prinzipiell nicht erfaßt werden könnte. Er begnügt sich mit dem Christus, der möglicherweise nie auf der Erde gelebt hat — außer in den Geschichten und Erlebnissen Herrmanns und anderer Christen. Denn das „innere Leben Jesu“ ist eine geschichtliche Wirklichkeit, auch wenn Christus es nicht gewesen ist. Und weil der Geist in dem Erlösungsvorgang von Christus abstrahiert und verselbständigt wird, braucht Christus nicht mehr dem nach Erlösung suchenden Menschen verständlich — bzw. geschichtlich — zu sein. Wenn der suchende Mensch durch den Geist Gott und den Glauben einmal gefunden hat, findet er „Christus“ überall — wenn auch den geschichtlichen Christus nirgends!

B) Weil der geschichtliche Christus im Denken Herrmanns schließlich keine religiöse Bedeutung hat, braucht die christliche Ueberlieferung nicht mehr wegen der geschichtlichen Tatsachen befragt zu werden. Sie liefert uns nicht mehr ein Bild des geschichtlichen Christus, sondern „ein Bild davon, wie es in der Seele von (religiösen) Menschen aussieht“¹. „Sie soll uns das Bild uralten Glaubens vergegenwärtigen und uns in den Bereich der Kräfte bringen, die ihn schufen“². Auch eine geschichtlich unsichere Ueberlieferung gibt „ein deutliches Bild der Macht“, die den Glauben schafft³. Es ist darum der „richtige Gebrauch der Ueberlieferung“, darin die „Erscheinung der Kraft“ zu suchen, „die den Glauben oder wahrhaftiges Leben schafft. Dann ist uns die Ueberlieferung der heiligen Schrift zur Offenbarung Gottes geworden“⁴. Die biblische Ueberlieferung enthält für Herrmann nicht mehr die Offenbarung des geschichtlichen Christus, sondern

1. „Die religiöse Frage in der Gegenwart“, S. 130.

2. „Der falsche und der richtige Gebrauch der Ueberlieferung in dem Leben der Religion“, Ch W., 1912, Sp. 1069.

3. Dogmatik, S. 26.

Leben der Religion“, Ch W., 1912, Sp. 1070.

4. „Der falsche und der richtige Gebrauch der Ueberlieferung in dem

die Offenbarung des Geistes. Anders gesagt: Sie enthält nicht mehr Offenbarung, sondern Religion¹.

Wenn die Bibel nicht mehr ein Zeugnis der christlichen Offenbarung, sondern nur ein religiöses Lehrbuch ist, kann man ohne die früheren Hemmungen auf den Geist der Erzählungen horchen und sich dadurch ohne weiteres erbauen lassen. Wenn wir den Stern von Bethlehem auch völlig der Legende zuweisen, so können wir doch „um so unbefangener auf das hören, was die ganze Weihnachtsgeschichte uns sagen soll“. Wenn wir auch eingestehen, daß die Osterberichte unter einem „Schleier“ liegen, „so tritt uns daraus um so mächtiger das einmütige Zeugnis der Jünger entgegen“. „Wir sollen die von der Bibel dargebotene Legende als das zu erfassen suchen, was sie für den Erzähler bedeutete. Dann werden wir bald merken, daß sie uns mehr zu sagen hat als manche Strecken der in der Bibel erzählten Geschichten“². Dieses wiederholte „um so unbefangener“, „um so mächtiger“, „mehr“ ist das Neue und das Entscheidende in der endgültigen Stellungnahme Herrmanns. Er hat sich so gründlich von der Geschichtlichkeit Christi und damit von den letzten Resten der Ritschlschen „Orthodoxie“ befreit, daß er sich damit zugleich von den Hemmungen seiner eigenen früheren Stellung zwischen den Orthodoxen zur Rechten und den liberalen Historikern zur Linken löste. Weil er die Frage nach der Geschichtlichkeit der biblischen Berichte abtat, konnte er die christliche Ueberlieferung uneingeschränkt zum Aufhellen seiner Lehre verwenden. Was er jetzt zu sagen hat, geht den Historiker nichts mehr an. Damit kann er weder in Konflikt mit den Resultaten der Geschichtsforschung geraten noch sich der Orthodoxie schuldig machen. Ein erleichtertes Aufatmen meint man auf beiden Seiten zu hören.

Zunächst läßt sich diese freiere Stellung bei den „Legenden“ selbst vernehmen. Herrmann wird zum tapfersten Verteidiger der kirchlichen Notwendigkeit der Legende. Wenn der Kritiker die Kindheitsevangelien und die Auferstehungsberichte für ungeschichtlich hält, „so wird er doch von allen diesen Gaben der Ueberlieferung nichts missen wollen. Denn er vernimmt in ihnen einen Nachklang des wunderbaren Geschehens, das auch ihm das gewaltigste Erlebnis geworden ist“³. Man soll die Kindheitsevan-

1. So hätte es Herrmann selbst ursprünglich ausgedrückt. Denn in der Religion im Verhältnis zum Weiterkennen und zur Sittlichkeit, S. 375, will er „den Begriff der Offenbarung für das äußere Ereignis vorbehalten, worauf sich unser religiöses Vertrauen gründet“.

2. „Soll es eine besondere theologische Geschichtsforschung geben?“, ChW, 1918, Sp. 296.

3. „Die mit der Theologie verknüpfte Not der evangelischen Kirche“, S. 41.

gelien als „ein herrliches Mittel zur Verkündigung des Evangeliums benutzen“, ohne den Glauben an ihre Geschichtlichkeit zu verlangen¹. Denn solche Berichte sind die „Phantasie der wirklich von (Jesus) ergriffenen und von der Erinnerung an ihn getragenen Menschen“², und sollen uns eigentlich nur darüber belehren, „was der Berichterstatter davon gehabt hat“³. Darum soll die Kirche an diesen unangenehmen Bestandteilen der Ueberlieferung „Freude“ haben, weil sie ihnen so, wie sie sind, Spuren der Herrlichkeit des Herrn aufleuchten lassen“⁴. Die Unglaublichkeit der Berichte ist fast zu einem Vorteil geworden, denn sie läßt um so mehr die fromme Gläubigkeit der Urgemeinde zutreten.

In demselben Sinn gewinnt die Bibel überhaupt an Wert und Nutzen. Herrmann findet darin jetzt die „biblische Frömmigkeit“⁵, bzw. „den Apostel selbst in seinem Glaubenskampf“⁶. Während die Heilige Schrift die einheitliche normative Lehre, die die alte Dogmatik in ihr zu finden meinte und die Kirche auch jetzt von ihr voraussetzt, überhaupt nicht darbietet, zeigt sie das Kämpfen und Ringen des Glaubens in solcher Mannigfaltigkeit und solcher Schärfe des Ausdrucks, daß jeder religiös Lebendige Licht für seinen Weg aus ihr empfangen muß“⁷. Wenn die Bibel nur als ein religiöses Lehrbuch verstanden wird, kann Herrmann sie uneingeschränkt und ohne Furcht vor Mißverständnissen verteidigen: „Die Tatsache der heiligen Schrift ist das wirklich positive bei den ‚Positiven‘ . . . Sowie es uns (!) gelingt, einen Liberalen vor die Tatsache zu führen, daß er dieses ihn befreiende Ereignis aus seiner Berührung mit der heiligen Schrift empfängt, ist aus ihm der positivste Positive geworden“⁸. Damit wird Herrmann zum entschlossensten Verteidiger der Bibel. Aber damit bleibt die Bibel eigentlich nicht mehr die Bibel. Vielleicht hätte z. B. Herrmanns Lehrer Tholuck „das Kämpfen und Ringen des Glaubens“ in einem Buch gerne dargestellt, kaum aber der Apostel Paulus selbst. Bei Paulus ging es eigentlich nie um den Glauben an und für sich, auch nicht in seiner Rechtfertigungslehre, sondern immer um den Geglauten. Die Bibel wurde nicht geschrieben, um Beispiele des

-
1. „Der falsche und der richtige Gebrauch der Ueberlieferung in dem Leben der Religion“, Ch W, 1912, Sp. 1069.
 2. „Der falsche und der richtige Gebrauch der Ueberlieferung in dem Leben der Religion“, Ch W, 1912, Sp. 1070.
 3. „Soll es eine besondere theologische Geschichtsforschung geben?“, Ch W, 1918, Sp. 295.
 4. „Offenbarung und Wunder“, S. 68.
 5. *Gesammelte Aufsätze*, S. 381.
 6. „Christlich-protestantische Dogmatik“, 2. Aufl., S. 173 f.
 7. „Christlich-protestantische Dogmatik“, 2. Aufl., S. 173 f.
 8. „Die mit der Theologie verknüpfte Not der evangelischen Kirche“, S. 42 f.

Glaubens zu liefern, sondern um den zu Glaubenden zu verkündigen, und den Glauben an ihn hervorzurufen. Außer Jesus wagt keiner von sich selbst, d. h. von seinem gläubigen Selbst bzw. seinem Glauben, zu erzählen. Die Apostel und die biblischen Autoren halten sich an den Grundsatz, daß der Geist nur von Christus, aber nie von sich selbst, und erst recht nie vom dem durch ihn zum Glauben erweckten Menschen zeugt (Joh. 15, 26). Solche Rederei wäre nur „Torheit“ (2. Kr. 11, 1). Es ist offensichtlich, daß Hermann den Heiligen Geist nicht im neutestamentlichen Sinne verstanden hat.

Aehnlich verhält es sich mit den Glaubensgedanken. Herrmann nimmt sogar eine immer unbefangene Stellung zu dem unangenehmsten aller Dogmen, der Trinitätslehre, ein, indem die Stellung Christi in der Trinität ihm immer wichtiger wird. Ähnlich wie im Neuen Testament liegen Keime der Trinitätslehre schon in Herrmanns Erlösungslehre vor: „Diese Offenbarung Gottes finden wir Christen in Jesus Christus. Unter dem Eindruck seiner Person merken wir, daß eine solche geistige Macht uns berührt. Wenn wir sie anreden, so reden wir den Vater an“¹. Die Entwicklung dieser Keime kann man in den Paragraphenüberschriften der „Systematik“² Herrmanns verfolgen. 1901 hieß der betreffende dritte Abschnitt der Dogmatik noch: „Der heilige Geist Gottes in der erlösten Menschheit“, und behandelte außer dem „Heiligen Geist“ auch die „Rechtfertigung“ und die „Trinität“. Die Paragraphen über die Gottheit Christi waren nicht zusammen mit dem Geist und der Trinität im dritten, sondern ganz allein stehend im zweiten Abschnitt aufgeführt. Aber 1906 wurde die „Gottheit Christi“ mit dem „Heiligen Geist“ im dritten Abschnitt zusammengefaßt, der jetzt allgemeiner „Die Gegenwart Gottes in der geschichtlichen Verwirklichung des Heils“ überschrieben wurde. Aber die „Gottheit Christi“ und der „Heilige Geist“ waren immer noch als zwei verschiedene Kapitel in demselben Paragraphen behandelt. 1916 dagegen wurden auch diese zwei Kapitel vereinigt. Neben dieser allmählichen Vereinigung des Sohnes und des Geistes unter der gemeinsamen Überschrift der „Gegenwart Gottes“ und

1. Artikel „Gebet“, PRE, VI: 388.

2. Nach der „Christlich-protestantischen Dogmatik“, 2. Aufl., S. 171 f., ist nur der dritte Abschnitt des zweiten Teils der Dogmatik-Vorlesung (veröffentlicht erst posthum, und nicht mit der „Christlich-protestantischen Dogmatik“ zu verwechseln) als „Systematik“ zu bezeichnen. Denn nicht die Gedanken des Kampfes (Abschnitte 1 und 2), sondern nur die Gedanken des Sieges (Abschnitt 3) können die Ruhe eines Systems erreichen. Außer der 1925 veröffentlichten Kolleg-Nachschrift (WS 1915—16) der Dogmatik beziehen wir uns auch auf die Kolleg-Nachrichten von Herrn Pfarrer Oskar Moppert zu Basel (WS 1900—01) und von Herrn Professor E. Balla zu Marburg (WS 1906—07).

dem gemeinsamen Schlußparagraphen über die „Trinitätslehre“, läßt sich zugleich das Ersetzen des ökonomischen durch das ontologische Moment der Trinität feststellen. (Herrmann hatte sich von vornherein über die ontologische Trinität positiv geäußert!). Denn wenn ihm 1901 das Heil und seine Gewißheit im Vordergrund standen („Die Heilsgemeinschaft oder die Kirche“, „Die Heilsmittel der Kirche“, „Die Heilsgewißheit in dem Bewußtsein der Rechtfertigung...“, „Die Gewißheit von dem Besitz des Geistes Gottes“), so steht jetzt Gott im Zentrum: „Gott im Leben erlöster Menschen“, „Gott in der Gemeinde der Gläubigen“. Der Paragraph über die Rechtfertigung, der weniger zur ontologischen als zur ökonomischen Trinität gehört, wird 1916 ganz aus dem Abschnitt ausgeschaltet.

Dieses steigende Bewußtsein der Trinität haben wir nicht als einen Rückfall in die Orthodoxie zu verstehen. Ganz im Gegenteil! Weil Christus nicht mehr eine geschichtliche Gestalt ist, kann er „um so unbefangener“ mit dem Heiligen Geist identifiziert werden¹. Wenn jetzt die Stellung Christi in der Trinität völliger Anerkennung bekommt, so liegt der Nachdruck mehr auf der *unitas* als auf dem *tres*. Wir haben schon gesehen, daß Herrmann sich formal auf Schleiermachers Verteidigung des Monotheismus an Stelle des Christentums zurückziehen will, und daß er das geschichtliche Bild Christi durch sein geistiges Bild bzw. durch seinen Geist ersetzen will. Nur weil der geschichtliche Christus überhaupt nicht mehr zur Gottes- bzw. Trinitätsfrage gehört, kann sich der geistige Christus zur „Trinitätslehre“ entwickeln.

C) In der Auseinandersetzung mit Cohen ist ein neuer Begriff in die Theologie Herrmanns gekommen, der zum abschließenden Grenzbegriff seines Denkens wird: Der *Mythos*. Cohen will in seinen religiösen Schriften nur Gott das Sein zusprechen. Indem Gott als der reine Wille oder die Sittlichkeit verstanden wird, läuft diese „Einzigkeit“ Gottes auf eine Ablehnung aller nicht ethischen Religiösität als einer Sinnlichkeit hinaus. Etwas Anderes als nur den reinen Willen für göttlich zu halten sei das Wesen des Polytheismus und des Bilderdienstes². In diesem Sinne versteht Cohen den Eifer der Propheten gegen Kunst und Kultus. Aber die Wurzel aller solchen falschen religiösen Erscheinungen ist die

1. Wir haben oben (S. 61) schon gesehen, daß der geschichtliche Christus vom Heiligen Geist scharf unterschieden wird.

2. Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums, Kapitel 2 über den Bilderdienst.

Mythologie¹, und mystisch ist Cohen jede Form der Religion, die nicht auf die Sittlichkeit beschränkt ist. Gott ist der reine Wille, alles Andere ist Mythos².

Mit dem ausschließlichen Geltenlassen des Sittlichen im Gottesbegriff und darum mit dem so verstandenen Mythosbegriff ist Herrmann mit Cohen weitgehend einverstanden³. Aber an einer Stelle ist er mit Cohen nicht einverstanden, nämlich wo es heißt: „Die Seele aber ist selbst ein Begriff des Mythos“⁴. Herrmann hatte schon in der Erkenntnistheorie im Unterschied zu Cohen dem „Ding an sich“ und darum dem Selbst das Sein nicht abgesprochen. Allerdings will Herrmann ebenso wenig wie Cohen eine Metaphysik darauf aufbauen. Aber gerade im Interesse der Ethik will Herrmann im Unterschied zu Cohen das Selbst nicht nur als eine unerschöpfliche nie erreichte Aufgabe verstehen, sondern gerade als eine vorhandene Wirklichkeit: „Ein eigenes Leben oder ein Selbst setzen wir bei andern voraus und gewinnen damit die Anschauung einer von der Natur unterschiedenen Geschichte... Wer Vertrauen zu Menschen faßt, macht sich selbst vertrauenswürdig; wer andern ein eigenes Leben zutraut, wird darin innerlich lebendig“⁵. Er gibt Cohen völlig zu, daß dieses Selbst keine „nachweisbare Tatsache“ sei, aber der Wissenschaft und der Allgemeingültigkeit zum Trotz weiß er um das „Erleben des Selbst“ als um das „Urphänomen“

1. Etwa: „Vor Allem ist es das Verhältnis zur Kunst, welches der Religion wie eingeboren ist. Erwächst sie doch aus dem Mythos, der selbst die Wurzel der Kunst in sich enthält. Mit der Kunst schafft sie sich ihren Kultus. Freilich scheint sie in demselben innerhalb des Mythos befangen zu bleiben. Daher eifern die Propheten gegen den Kultus... Die Kunst wird nicht von der Religion abhängig, wohl aber umgekehrt die Religion von der Kunst. Dadurch wächst die Gefahr der Religion. Denn sie befestigt sich dadurch im Mythos... In der Kunst aber tritt sie in einen neuen Zauber ein, der sie für das Sittliche befangen macht“. Ethik des reinen Willens, 2. Aufl., S. 57. Vgl. weiter Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums, S. 167: „Der Unterschied von Religion und Mythologie, von Monotheismus und Polytheismus tritt hier wiederum in Klarheit hervor. Der Polytheismus hat seinen Schwerpunkt immer im Mythos... Auch die Tragödie, wie sie aus dem Mythos herauswächst, ist und bleibt im Grunde ein Produkt des Polytheismus“.
2. Der Mythos kann ja geradezu unsittlich wirken: „Der Mythos feiert die Macht, wie an den Göttern, so auch an den Heroen. Die Religion darf nicht Machtanbetung sein. Im Mythos sind auch nur die Heroen ‚Gottgeliebt‘. Der neue Begriff Gottes aber fordert Gerechtigkeit und Liebe für alle Menschen“. Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums, S. 290.
3. Vgl. die zunächst positive Schätzung von Cohens Philosophie auf S. 381 ff. der Gesammelten Aufsätze.
4. Ethik des reinen Willens, 2. Aufl., S. 413.
5. Gesammelte Aufsätze, S. 384.

der Geschichte¹. In den späteren Jahren allerdings scheint ein gegenseitiges Entgegenkommen in den noch ausbleibenden Uneinigkeiten zwischen Herrmann und Cohen vernehmbar zu werden. Cohen redet „in gewisser Begrenzung“ von einer „Billigung“ der Einwände Herrmanns: „Freilich darf (dem Individuum) das Anrecht der Persönlichkeit in letzter Instanz nur immer seine höchste Aufgabe bedeuten. Andererseits aber darf die menschliche Person doch nicht schlechthin in die Menschheit sich auflösen“². Herrmann seinerseits begrüßt diesen „neuen Weg“ Cohens, der im Herrmannschen Sinne über Kant hinausführe: „Bisher hatte Cohen den Kantischen Gedanken festgehalten, daß Religion in Wahrheit nichts anderes als ein Ausdruck sittlichen Ernstes sein könne. Jetzt dagegen sieht er in der Religion zwar auch eine Betätigung des sittlichen Willens, aber zugleich sagt er sich, es müßte in ihr doch etwas Eigenartiges sein, dessen der sittliche Wille des Menschen zu seiner Ergänzung bedarf . . . Daß der sittliche Wille den Gottesgedanken der Religion erzeugt, kann und will er nicht mehr mit Kant sagen. Er sieht den Unterschied zwischen diesem Gott der Ethik und dem Gott der Religion“³. Entsprechend diesem (allerdings von Herrmann überschätzten). Entgegenkommen Cohens finden wir in den Schriften Herrmanns dieser letzten Jahre die Aufnahme einiger an Cohen erinnernder Begriffe und Betonungen⁴. Am wichtigsten ist das Hervortreten des ethisch, nicht mythisch verstandenen Begriffes vom „heiligen Geist“⁵. Dieser Begriff, der immer unter den Glaubensgedanken versteckt bleiben mußte, hat sich endlich aus der mythologischen Vorstellungswelt der Glaubensgedanken herausgearbeitet und tritt jetzt in seiner ethischen Deutung in die wissenschaftliche Begründung des Glaubens über. Diese Entwicklung war nur deswegen möglich, weil der Begriff schon als Glaubensgedanke nicht mehr im traditionellen Sinne verstanden wurde, sondern auch dort auf die Ethik hin tendierte. Sachlich war der „Heilige Geist“ bei Herrmann schon längst ethisch verstanden, d. h. „entmythologisiert“, ehe ihm der Begriff ebenfalls in diesem Sinne verständlich wurde.

Das von diesem „heiligen Geist“ gewährleistete Selbst ist ebenfalls nicht mythisch im Sinne einer Seelenlehre, sondern ethisch als die Freiheit und Fähigkeit zum sittlichen Handeln verwertet. Weil aber der Begriff der Seele vorläufig nur mythisch verstanden

1. Gesammelte Aufsätze, S. 384f.

2. Der Begriff der Religion im System der Philosophie, 1915, S. 56 f.

3. „Der Begriff der Religion nach Hermann Cohen“, ChW, 1916, Sp. 839—842.

4. Siehe oben, S. 60.

5. Siehe oben, S. 12f.

werden kann, tritt er zugunsten des „Selbst“ oder des „Heiligen Geistes“ im funktionalen Sinne der ethischen „Korrelation“ völlig zurück.

Daraus entsteht die Frage, wie überhaupt die Glaubensgedanken bei Herrmann zu verstehen sind. Cohen zwingt ihn zu dem Zugeständnis: „An den Gedanken (der wissenschaftlichen) Erkenntnis gemessen, ist die religiöse Vorstellung Mythos“¹. Haben wir nicht hier den Grund dafür, daß die Glaubensgedanken an den äußersten Rand (posthum veröffentlicht!) des Herrmannschen Systems geschoben sind? In seiner *Dogmatik* meinte er ursprünglich die dogmatische Begrifflichkeit nur dadurch positiv zu verwenden, daß er sie als Aussagen des Glaubens bzw. des gläubigen und darum wirklichen Selbst versteht. Aber das Selbst ist nicht mehr das gläubige, sondern nur das sittliche Selbst, und seine Aeußerungen sind nicht mehr Theologie, sondern Ethik. Wenn Schleiermacher die dogmatischen Sätze als Aussagen über die frommen Gemütszustände der christlichen Gemeinde auffassen wollte, sind sie bei Herrmann in aller Konsequenz nur noch Aussagen über das Selbstverständnis des sittlichen Menschen. Herrmann scheint nur darauf aus zu sein, diese alten aus der Mythologie stammenden Begriffe mit einem neuen sittlichen Inhalt auszufüllen.

Dieses Verfahren wird in der „Christlich-protestantischen Dogmatik“² als Programm aufgestellt. Hier wird ausgeführt, daß es in der Religion nicht um das „Annehmenwollen irgendeiner Verkündigung von Gott“, sondern um „dich selbst“ gehe. Die Offenbarung selbst sei nur das Öffnen der „Tiefen (des) eigenen Daseins“. Und weil der Glaube nur „die zu ihrer Wahrheit kommende Existenz des Menschen selbst“ sei, so liefern die Glaubensgedanken nur den „Gehalt, den sie . . . als Elemente eines besonderen geistigen Vorgangs gehabt hatten“. „Die Religion ist die Wahrhaftigkeit des individuellen Lebens. Die Wahrheit ihrer Gedanken besteht also gerade darin, daß in ihnen sich die innere Lebendigkeit bestimmter Menschen aufrecht erhält“. Der Grad, in dem die Glaubensgedanken nicht sich selbst, sondern die sittliche Lehre vom Selbst bzw. vom „Heiligen Geist“ ausdrücken, läßt sich daran feststellen, daß sie fast unterschiedslos im Wechsel gebraucht werden können. Das „Verlangen, in der Stille des eigenen Selbst wahrhaftig sein zu können“, ist dasselbe wie das „Verlangen nach Gott“³. Der „Verkehr mit Gott“ kann auch der „Verkehr mit der wirklichen Welt“ heißen⁴. Ebenso wie „Christus“, wenn der Begriff nicht

1. „Hermann Cohens Ethik“, ChW, 1907, Sp. 223.

2. Siehe bes. S. 140, 170, 173 (der 2. Aufl.).

3. „Hermann Cohens Ethik“, ChW, 1907, Sp. 224.

4. „Die Religion und das Allgemeingültige“, ZThK, 1908, S. 231.

mehr geschichtlich bzw. eigentlich gemeint ist, ohne weiteres mit dem „Heiligen Geist“ in eins gesetzt werden kann, fällt eigentlich die ganze Dogmatik in eins zusammen.

Durch sein Vorgehen hat Herrmann vorläufig die Wahrheit der Glaubensgedanken auf seine Weise gerettet. Aber ihre Wirklichkeit hat er zweifellos preisgegeben. Er hat sie nicht vor dem Mythosverdacht bewahrt, sondern sie eigentlich erst recht zum Mythos gemacht. Jeder rechte Mythos soll die Wahrheit irgendeiner Idee bezeugen. Wenn Mythen zur Verkündigung der Selbstlehre Herrmanns wirklich nötig sind, kann sich die Kirche allerdings modernere und brauchbarere Mythen als die biblischen verschaffen. Aber Herrmann selbst findet in der Regel eine philosophische Begrifflichkeit viel angebrachter als die theologische. Und die Kirche kann sich nicht lange mit Vorstellungen begnügen, die sich nur als Mythen verwenden lassen, besonders wenn sie nur als Ausdruck für einen formalen Selbstbegriff zu verstehen sind, der selbst allzu wenig zu verkündigen gibt. Man kann der Vermutung nicht entgehen, daß die Glaubensgedanken entweder einer angemesseneren philosophischen Begrifflichkeit oder einer neuen religiösen Mythologie weichen werden, oder dann daß sie von irgend einem Gesichtspunkt aus ihre Wirklichkeit zurückgewinnen müssen. Ein solches Zwischenstadium wie Herrmanns Theologie des Heiligen Geistes kann sich auf die Dauer nicht bewähren.

7. Die Fortsetzung der Theologie Herrmanns bei Rudolf Bultmann

Nach dem Tode Herrmanns (1922) setzte die schon begonnene Herrmann-Forschung sein Werk durch die Herausgabe seiner *Gesammelten Aufsätze* (1923) und seiner *Dogmatik-Vorlesung* (1925) energisch fort. Ueber seine Theologie erschienen mehrere Monographien¹, die zunächst wenig kritisch den Meister verehrten (F. W. Schmidt, W. de Boor), oder doch seine Theologie von einem heute weniger relevanten Gesichtspunkt aus darstellten (M. Redeker) oder sie lediglich nach ihrer inneren Entwicklung und ihren geschichtlichen Wurzeln untersuchten (W. Schütz). Alle diese Darstellungen setzten die theologische Atmosphäre der Herrmannschen Zeit voraus, und keine vermochte es, Herrmanns Stimme im Hinblick auf unsere veränderte theologische und geschichtliche Lage erklingen zu lassen. Ansprechender für uns sind allerdings die kleineren „Herrmann-Aufsätze“ von K. Barth² und R. Bultmann³, die aber vielmehr ein Abschluß des Gesprächs mit Herrmann als ein neuer Anfang waren. Die jungen Theologen der Nachkriegszeit waren sich darin einig, daß sie entschieden den Liberalismus ihrer Lehrer ablehnten. Drei ihrer Wortführer (Barth, Thurneysen und Bultmann) waren Herrmann-Schüler, doch führte gerade der neue Aufbruch ihrer Theologie *volens nolens* zu einem Nachlassen des Interesses an der Theologie Herrmanns. Unbeachtet blieb die Tatsache, daß ihre eigenen „Herrmann-Aufsätze“ keineswegs zu einer solchen Schlußfolgerung führen wollten, sondern Herrmann vielmehr als eine anregende Quelle des weiteren theologischen Denkens darstellten. Die positive Quelle der neuen Einsichten wurde von nun an zu einseitig in Kierkegaard gesehen und die rasch wachsende Kierkegaard-Forschung brachte es mit sich, daß Herrmann bald in den Hintergrund trat. Von seiner Theologie hat die heutige jüngere theologische Generation kaum noch eine klare Vorstellung.

Die gegenwärtige Unklarheit in bezug auf Herrmann geht darauf zurück, daß er in der Tat eine Art Grenzgestalt zwischen der liberalen und der dialektischen Theologie darstellte. Sein paradoxes Testament an die anbrechende neue Theologie „Trotzdem mit bestem Gruß“, findet seinen „Kommentar“ in dieser neuen Theologie selbst: „Mir stellt es sich so dar, daß ich mir von Herrmann etwas Grundlegendes habe sagen lassen, das, in seine Konsequenzen

1. Siehe die Literaturangaben in der 2. Aufl. der R. G. G. und im Deutschen Biographischen Jahrbuch für 1922.

2. „Die dogmatische Prinzipienlehre bei W. H.“, 1925, im Sammelband *Die Theologie und die Kirche*.

3. „Zur Frage der Christologie“, 1927, im Sammelband *Glauben und Verstehen*.

verfolgt, mich nachher nötigte, so ziemlich alles Uebrige ganz anders zu sagen und schließlich sogar jenes Grundlegende selbst ganz anders zu deuten als er. Und dennoch hat er es mir gezeigt“¹. Dementsprechend wird der Name Herrmanns oftmals als erstes Beispiel dafür angegeben, „daß bei manchen einzelnen liberalen Theologen Motive wirksam waren, die zu ihrer eigenen Ueberwindung führten“² bzw. „daß das Verhältnis der gegenwärtigen Theologie zu der des neunzehnten Jahrhunderts nun eben doch nicht einfach das eines radikalen Bruchs ist, daß vielmehr mannigfache Verbindungslinien bestehen, die über der Betonung des Gegensatzes nur allzu leicht vergessen werden“³.

Es kann also nicht verwundern, daß Herrmann von entgegengesetzten Seiten der gegenwärtigen theologischen Auseinandersetzungen in Anspruch genommen wird. Julius Schniewind redet z. B. in seiner „Antwort an Rudolf Bultmann“⁴ von einem Herrmann, der sogar orthodoxer war als Zahn: In einem Seminar des S.-S. 1906 hatte er von Herrmann gelernt, die Gottheit Jesu bedeute nicht einfach: „Jesus ist Gott“, „ein göttliches Wesen“, sondern vielmehr „Gott ist Christus“; homoousios bedeutet „desselben“, nicht des „gleichen“ Wesens (Zahn: „ein reines Geisteswesen wie Gott“). Schniewind spielt darum Herrmann gegen Bultmann aus. Hingegen kann Bultmann in seiner Antwort dasselbe Herrmann-Logion, in einem anderen Zusammenhang und anscheinend ohne den Zusammenstoß bemerkt zu haben, gegen Schniewind verwenden⁵. Bultmann nimmt ja auch seinerseits Herrmann für seine Theologie in Anspruch: „Herrmann ringt gerade darum (wenngleich in unzureichender Begrifflichkeit), menschliches Sein als geschichtliches zu begreifen“⁶. Einer Klärung der derartig widerspruchsvollen Verwertung von Herrmanns Theologie in der gegenwärtigen theologischen Auseinandersetzung soll — wie unsere Untersuchung dieser Theologie überhaupt — so besonders ihr Schlußteil gewidmet werden.

Unsere Darstellung der Theologie Herrmanns hat wohl die Vermutung schon nahegelegt, daß die Fortsetzung dieser Theologie unter gegenwärtigen Theologen in erster Linie bei seinem Schüler Rudolf Bultmann zu suchen ist. Inwiefern sich eine solche An-

1. Barth, *Die Theologie und die Kirche*, S. 241.

2. Bultmann, *Glauben und Verstehen*, S. 1.

3. Gerhard Ebeling, *ZThK*, 1950, S. 8.

4. In *Kerygma und Mythos*, hgg. von H. W. Bartsch, S. 89.

5. „Zu J. Schniewinds Thesen“, *Kerygma und Mythos*, S. 141: „Ich muß nun gestehen — und vielleicht zeigt das unsere Differenz am klarsten, daß ich die Rede von der personalen Beziehung zu Christus auch für mythologisch halte, sofern sie nicht streng an Joh. 14, 9 oder an W. Herrmanns ‚Gott ist in Christus‘ orientiert ist“.

6. „Das Problem der Hermeneutik“, *ZThK*, 1950, S. 68.

nahme anhand des Schrifttums Bultmanns bestätigen läßt, wollen wir jetzt erwägen. Ein solcher Vergleich kann nur *m u t a t i s m u - t a n d i s* vollzogen werden, wobei es schon deswegen nicht an den *m u t a n d a* fehlen wird, weil die beiden Theologen nicht nur durch einen zeitlichen Abstand von 38 Jahren, sondern auch durch die kulturgeschichtliche Kluft des ersten Weltkrieges und seiner Folgezeit getrennt sind. Darum trägt die Bultmannsche Theologie schon in der Begrifflichkeit ein anderes Gesicht als die Herrmannsche. Die Verschiedenheit zeigt sich bei Bultmann vor allem im Hervortreten der religionsgeschichtlichen, eschatologischen und existenzphilosophischen Momente, die zu einem gewissen Grad die Ritschlschen, ethischen und neukantianischen Momente der Herrmannschen Theologie verdrängen. Doch sei die sachliche Kontinuität der Grundlinien, die sich doch durchgesetzt hat, im Folgenden aufgezeigt.

A) Zunächst gilt es hervorzuheben, daß Bultmann die *Herrmannsche Front- und Problemstellung* wieder aufnimmt. Auch er richtet sich wegen der Ungeschichtlichkeit ihres Existenzverständnisses gegen jede Art von Mystik¹ und deshalb rückt er ebensowenig wie Herrmann den Begriff des Heiligen Geistes in den Vordergrund. Immer wieder taucht der Beweis auf, daß weder Jesus noch Paulus noch Johannes — im Unterschied zur Gnosis — als „Mystiker“ verstanden werden dürfen.² In diesem Sinne unterscheidet er im Neuen Testament zwischen einem aus der Gnosis stammenden Geistesbegriff, der die Askese zum „Höhepunkt der christlichen Existenz“ machen würde, und einem durch Paulus eingeführten Geistesbegriff, nach dem „die eigentliche und entscheidende Wirkung des Pneuma in der sittlichen Haltung der Gläubigen“ besteht. Damit hat Bultmann nur eine Herrmannsche Unterscheidung aufgenommen und auf das Neue Testament angewandt³.

Andererseits übersieht Bultmann das Problem des Heiligen Geistes in der Theologie Hermanns selbst und verpaßt dadurch die entscheidende Stelle, an der er sich von der liberalen Theologie abzugrenzen hätte. In seinem Herrmann-Aufsatz macht er sich vielmehr die Herrmannsche Aufgabe und damit sein Verständnis des Heiligen Geistes zu eigen: „Die Frage ist also: ist der Glaube Tat, — liegt es dann nicht so, daß wir durch unser eigenes Tun selig werden wollen; ist der Glaube Entscheidung, — ruht dann nicht

1. Jesus, S. 43 f.

2. Jesus: Theologie des N.T., S. 25; Urchristentum, S. 87, 102. Paulus: Urchristentum S. 220, Theologie des N.T., S. 332. Johannes: Theologie des N.T., S. 397, 414. Gnosis: Urchristentum, S. 191. Siehe weiter Bultmanns Artikel über die „Mystik im N.T.“ in der 2. Aufl. der R. G. G.

3. Siehe oben, S. 36 f.

unser Heil auf unserem Entschluß? Verweist die kirchliche Tradition auf den Heiligen Geist, der diese Tat in uns wirke, so ist die Antwort sinnlos, wenn der Geist als ein geheimes Etwas vorgestellt ist, das hinter unsern Entschlüssen operiert; das würde, wie Herrmann sagt, darauf hinauslaufen: „augustinisch zu spekulieren und pelagianisch zu leben“ (Ges. Aufs. 46). Ist aber der Geist das Wie der neuen geschichtlichen Existenz des Christen, so ist mit der Antwort das Problem (!) zwar bezeichnet, aber nicht gelöst; wir werden dann daran erinnert, daß in Christo unser Tun ein *agethai pneumatikōs* (vom Geiste Getriebenwerden) ist, aber es wird uns damit die Tat nicht abgenommen. Es kommt aber darauf an, diese Tat verständlich zu machen¹. Das Problem, „menschliches Sein als geschichtliches zu begreifen“, um das Herrmann „in unzureichender Begrifflichkeit“ „gerungen“ hatte, und das Bultmann in seiner Heideggerschen Begrifflichkeit gelöst haben will, läßt sich also als das Problem des Heiligen Geistes erkennen: „Sofern aber das Pneuma schon Gabe ist, bedeutet es im Grunde nichts anderes als die durch die Gnade Gottes erschlossene neue Möglichkeit des Lebens, die Freiheit . . . Daß der Mensch das Pneuma hat, bedeutet also nicht, daß er . . . nunmehr vollendet und außerhalb von Entscheidungen stünde; vielmehr im Gegenteil, daß er gerade jetzt frei ist für die jeweiligen echten Entscheidungen des Lebens, daß sein Leben ein geschichtliches ist“².

Weil Bultmann die Herrmannsche Theologie im Hinblick auf den Heiligen Geist nicht zu kritisieren, sondern nur weiterzubilden meint, läuft seine Kritik am Liberalismus überhaupt auf einen Widerspruch gegen seine positive Stellungnahme hinaus: „Der Gegenstand der Theologie ist Gott, und der Vorwurf gegen die liberale Theologie ist der, daß sie nicht von Gott, sondern von Menschen gehandelt hat . . . Gegenstand der Theologie ist ja Gott, und von Gott redet die Theologie, indem sie redet vom Menschen, wie er vor Gott gestellt ist, also vom Glauben aus“³. Das Theologisieren Bultmanns, indem es ein Fragen nach dem Existenzverständnis des Neuen Testaments ist, setzt das Herrmannsche Fragen nach der „Religion“ der Bibel und das Schleiermachersche Fragen nach den „Gemütszuständen“ der Frommen, d. h. die neuprotestantische Theologie des Heiligen Geistes, fort.

Herrmanns geschichtliche Lehre vom Heiligen Geist schloß sich zunächst an die Kantische Sittlichkeit und später an die geisteswissenschaftliche Geschichtlichkeit als Mittel, die Theologie ver-

1. Glauben und Verstehen, S. 102. Sperrung von Bultmann!

2. Urchristentum, S. 228.

3. „Die liberale Theologie und die jüngste theologische Bewegung“, in Glauben und Verstehen, S. 2, 25

ständig zu machen, an. Aber gerade sein Selbstbegriff, um den sich seine Beweisführung drehte, zeigte das Ungenügen seiner Begrifflichkeit. Der Begriff teilte die Menschheit schlicht in zwei absolute Gruppen, solche die ein Selbst sind, und solche, die es nicht sind, und entsprach deswegen nicht mehr der herrschenden Vorstellung des Ich, das seit dem Idealismus rein als Tätigkeit bzw. als eine der Relativität der Erfahrungswelt entsprechende Funktion verstanden sein wollte. Weiter erinnert der Begriff zu sehr an metaphysische Auseinandersetzungen über die Wirklichkeit oder Idealität der Seele, während Herrmann sich in Wirklichkeit eher von der Metaphysik und ihren Wesenheiten entfernen möchte, um sich ausschließlich mit der Erfahrungswelt der Geschichte und ihren Funktionsbegriffen zu beschäftigen. Darum konnte Herrmann im Allgemeinen sagen, daß es nur „um dich selbst“, „um die menschliche Existenz“ geht, aber wie eine solche geschichtliche Existenz aussieht bzw. was sie bedeuten kann, vermochte er nicht im einzelnen darzustellen. Hier ist die Stelle, an der Bultmann die „unzureichende Begrifflichkeit“ Herrmanns im Anschluß an die Ontologie Heideggers neu gestalten will. Durch diese „existenziale Analytik“ wird nämlich der Selbstbegriff phänomenologisch konstruiert, indem die existentielle Situation des „je einzeln Existierenden“ nach dem Sinn des Seins gefragt wird. Daraus entstehen Kategorien oder „Existenziale“, in erster Linie Fragen und Urprobleme, auf die sich die Theologie in ihrer Verkündigung des Heils als ihrer Antwort beziehen kann. Wenn Herrmann sich nur auf die „sittliche Aufgabe“ oder das „Selbst als Aufgabe“ beziehen kann, nimmt Bultmann eine Erweiterung des Problems vor, wodurch seine positive Theologie erheblich an Lebendigkeit und Wirklichkeitsnähe, aber auch an begrifflicher Klarheit und Geschlossenheit gewinnt. Indessen ist das Problem schon von Herrmann als das Problem der menschlichen Existenz verstanden und als solches definiert worden. Es war Herrmann, nicht Bultmann, der zuerst die Religion als ein Ringen, nicht um das „Annehmenwollen irgendeiner Verkündigung von Gott“, sondern um die „innere Lebendigkeit des einzelnen Menschen“, die Offenbarung als das Öffnen der „Tiefen des eigenen Daseins“, und den Glauben als „die zu ihrer Wahrheit kommende Existenz des Menschen selbst“ verstanden wissen wollte¹. Der leitende Gedanke der Theologie Bultmanns, daß ein „Reden von Gott“ nur als ein „Reden von uns“ möglich ist², setzt den Herrmannschen Grundgedanken fort, daß das „Verlangen nach Gott“ nur als das „Verlangen, in der Stille

1. Siehe oben, S. 57, 77.

2. „Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden?“, Glauben und Verstehen, S. 33.

des eigenen Selbst wahrhaftig sein zu können“, seine Befriedigung finden kann¹.

B) Die Rückwirkung der Lehre Herrmanns vom Heiligen Geist auf seine Einstellung zum geschichtlichen Christus haben wir schon untersucht. Dort war der geschichtliche Christus nur deswegen „Grund des Glaubens“, weil unser geschichtlicher Verkehr mit Gott sich auf einen geschichtlichen Verkehr Gottes mit uns gründen muß. Es war die Geschichtlichkeit der Offenbarung, nicht die Geschichte Christi, die für Herrmann Heilsbedeutung hatte. Schließlich wurde der geschichtliche Christus durch die geschichtlichen Erscheinungen des Heiligen Geistes in Kirche und Gesellschaft völlig verdrängt. In seiner Begrifflichkeit nimmt Bultmann diese Einstellung auf. In der Theologie Johannes wie auch schon in der Theologie des Paulus — und bei Bultmann geht es in der normativen Verkündigung der Schrift fast ausschließlich um dieses Paar² — besteht das Evangelium lediglich in dem „Daß“, daß Gott in einem bestimmten Augenblick durch einen bestimmten Menschen redet. „Das Neue (in der Theologie des Paulus im Unterschied zur Predigt Jesu) ist vielmehr die Behauptung, daß der Messias da war, daß Jesus der Messias ist“³. „Johannes läßt Jesus fast immer nur sagen, daß er das Wort Gottes rede“⁴. „Das Thema des ganzen Johannes-Evangeliums ist der Satz: *Ὁ λόγος αὐτὸς ἐγενήτο*“⁵. „Das Daß, das Hier und Jetzt, die Faktizität der Person konstituiert die Offenbarung“⁶. Darum ist eine Würdigung der Person Jesu nur statthaft, „sofern er gesandt ist von Gott, sofern er Träger des Wortes ist“⁷. Ja, „das Ereignis ist nichts anderes als sein Wort, das den Hörer trifft“⁸. Wiederum ist aber das Wort, das Jesus verkündigt, nicht seinem Inhalt nach das Heilsereignis, sondern die bloße Tatsache, daß Jesus das Wort (!) Gottes verkündigt, abgesehen von seinem Inhalt, muß als ausschlaggebend gelten. Weil der geschichtliche Jesus das christliche Kerygma nicht verkündigt hat⁹ und insofern nicht einmal ein „Christ“ war¹⁰, gehört sein Wort, was seinen Inhalt angeht, neben dem Alten Testament, dem Juden-

1. Siehe oben, S. 56.

2. Urchristentum, S. 199 f.

3. Glauben und Verstehen, S. 202.

4. Glauben und Verstehen, S. 292.

5. Theologie des N.T., S. 386.

6. Glauben und Verstehen, S. 208.

7. Jesus S. 181. Sperrung von Bultmann!

8. Jesus, S. 180. Sperrung von Bultmann!

9. Theologie des N.T., S. 1 f.

10. Urchristentum, S. 78.

tum und dem Griechentum lediglich zum „Rahmen“ bzw. den „geschichtlichen Voraussetzungen“ des Christentums¹.

Bultmann hat darin Recht, daß man „nicht hinter das Kerygma zurückgehen darf“, weil „nicht der historische Jesus, sondern Jesus Christus, der Gepredigte, der Herr ist“². Aber den Anschein zum Trotz liegt dieses „nicht Dürfen“ für Bultmann letzten Endes nicht in der Herrschaft Christi begründet, sondern in seiner all-gemeingültigen hermeneutischen Methode, die nicht zu einer „Geschichts-Betrachtung“, sondern zu einer „höchst persönlichen Begegnung mit der Geschichte“ führen will³. Nun ist aber gerade im Falle Christi eine solche echt geschichtliche Begegnung — und dadurch eine Begegnung mit dem Herrschaftsanspruch Christi — durch die ausschließliche Zulassung des „bloßen Daß“⁴ verhindert. Damit wird zugleich die einzig mögliche Verwendung der Existenzphilosophie in einer ausdrücklich christlichen Theologie verfehlt. Das Heil, das doch wohl in der Wertgebung der eigenen individuellen geschichtlichen Existenz bestehen soll, wird durch den Glauben an eine geschichtliche Gestalt vermittelt, an der das Allerfundamentalste einer geschichtlichen Existenz, nämlich eine eigene individuelle *G e s c h i c h t e* (die übrigens gerade nicht mit einer „Biographie“ bzw. „Persönlichkeit“ zu verwechseln ist), überhaupt nicht berücksichtigt wird. Wenn die Existenzphilosophie uns lehrt, daß die *essentia* erst durch die Untersuchung der je einzelnen *existentia*, daß das „Was“ erst durch das „Daß“ aufgedeckt wird, wie kann die christliche Theologie anders darauf antworten, als durch die Erhellung der *existentia* Christi? Wenn Gott sich geschichtlich geoffenbart hat, kann es nicht gleichgültig bleiben, wo, wann und in wem diese Offenbarung stattgefunden hat. In dem „Wie“ des geschichtlichen Christus, nicht in dem „Wie“ des Heiligen Geistes, ist die Offenbarung aufzusuchen. Wenn Christus Fleisch geworden ist, dann nur deswegen, damit er eine Geschichte haben konnte, und zwar eine Heils- und Leidensgeschichte, die doch wohl das Wesentliche an der Rechtfertigungslehre Luthers wie auch noch an den „*beneficia ejus*“ Melancthons ausmachte, die Herrman und Bultmann⁵ im Gegensatz zur Metaphysik vermeintlich aufgenommen hatten. Wenn die christliche Theologie ebenso wie die Philosophie auf den „Sinn des Seins“ hinauskommen will, hat sie mit dem ihre Sonderstellung begründenden „Seienden“, dem geschichtlichen Christus, einzusetzen.

1. So wird Jesus im Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen behandelt. Vgl. die Theologie des N.T., S. 2.

2. Glauben und Verstehen, S. 208.

3. Jesus, S. 10.

4. Theologie des N.T., S. 414.

5. Glauben und Verstehen, S. 246, 267.

Demgegenüber springt die Beweisführung Bultmanns von dem nicht genau zu erfassenden „historischen Jesus“ zu dem „Christus“ als „eschatologischen Phänomen“ über, um den nur das „Daß seines Gekommenseins“ verkündigt zu werden braucht¹. Dieses „Daß“ ist nicht die echt geschichtliche Alternative zu dem „historischen Jesus“, sondern geht an dem geschichtlichen Christus einfach vorbei. Mit Recht führt Bultmann aus, daß „das Heilsgeschehen nirgends anders als im verkündigenden, im anredenden, fordernden und verheißenden Wort präsent ist“². Aber wenn er dieses Heilsgeschehen in dem Sinne versteht, „daß es, aller zeitlichen Begrenztheit entnommen, sich in jeder Gegenwart weiter vollzieht, im verkündigenden Wort wie in den Sakramenten“³, hat er unter Betonung ihrer Einheit den Unterschied zwischen dem fleischgewordenen Wort und dem verkündigten Wort Gottes übersehen. Darum ist bei Bultmann das Kerygma im selben Sinne wie der geschichtliche Christus „sein Daß, sein Hier und Jetzt, in dem jenes Hier und Jetzt, in der Anrede vergegenwärtigt wird, ist das Entscheidende“⁴.

Eine Unterscheidung zwischen dem geschichtlichen und dem verkündigten Wort Gottes ist Bultmann von seiner eigentümlichen Auffassung von der Auferstehung (geschichtliches Ereignis nicht historisches Faktum!) her geboten. Ebenso wie Herrmann an den „erhöhten Herrn“ glaubte, ohne an die Erhöhung als Geschehen zu glauben⁵, so glaubt Bultmann an den „Auferstandenen“⁶, ohne an die Auferstehung als Geschehen zu glauben⁷. Bultmann sagt richtig: „Der Glaube an die Auferstehung Christi und der Glaube, daß im verkündigten Wort Christus selbst, ja Gott selbst, spricht (2. Kr 5, 20), ist identisch“⁸. Darum muß sich aus der Uneigentlichkeit seines Auferstehungsbegriffes notwendigerweise die Uneigentlichkeit der Einheit des geschichtlichen Christus mit dem verkündigten Wort ergeben. Das verkündigte Wort konnte bei Bultmann wie bei Herrmann nur der Heilige Geist sein. Denn unter dem „Auferstandenen“ versteht Bultmann eigentlich den verkündigenden Christen: „Im Apostel ist Christus eben als der Auferstandene gegenwärtig“⁹.

1. Kerygma und Mythos, S. 148.

2. Theologie des N.T., S. 297.

3. Theologie des N.T., S. 298.

4. Glauben und Verstehen, S. 208.

5. Siehe oben, S. 47.

6. Theologie des N.T., S. 301.

7. Kerygma und Mythos, S. 47; Theologie des N.T., S. 46, 300.

8. Theologie des N.T., S. 301.

9. Theologie des N.T., S. 301.

Nachdem Herrmann den geschichtlichen Christus durch den religiösen Menschen in seiner Beweisführung ersetzt hatte, stellte er die Einheit zwischen Christus und den Christen durch den beiden gemeinsamen Geist nachträglich wieder her¹. Dieselbe Einheit in der Theologie Bultmanns, die sich in den Christus und der Kirche gleich angemessenen Begriffen „Wort Gottes“ und „eschatologisches Ereignis“ ausspricht, beruht auf diesem Herrmannschen Einheitsbegriff des „Geistes“. Das „eschatologische Ereignis“ Christus verhält sich zu dem „historischen Ereignis“ Jesus wie der Geist zu der Gemeinde. „Christus“ ist das gläubige Verständnis Jesu, eben wie der „Besitz des Geistes“ das gläubige Selbstverständnis der Gemeinde ausmacht. „Christus“ ist dem „Geist“ gleichzusetzen², und Beide haben für uns dieselbe Bedeutung: „Durch das geschichtliche Faktum Jesus Christus ist unsere Geschichte so qualifiziert, daß wir die Liebe als ihre Möglichkeit ergreifen dürfen“³. „Der Glaubende erhält das *pneuma*, d. h. das neue Wie seines Lebens er wandelt ein *pneumati* oder *kata pneuma*; die erste Frucht des *pneuma* ist aber die Liebe“⁴. Wenn die Geschichte Christi „in ihrem Wie nur insofern“ von Bedeutung ist, „als Jesus ein konkreter, bestimmter Mensch, ein Jude war“⁵, tritt umso mehr der Geist als „das Wie der neuen geschichtlichen Existenz des Christen“⁶ hervor. Darum findet das „bloße Daß“ seine tatsächliche Auslegung nicht in der Geschichte des geschichtlichen Christus, sondern in der Geschichte des christlichen Menschen. „Läßt sich von der Offenbarung in Jesus über ihr Daß hinaus nur reden, indem sie als der Anstoß, als das Gericht über die ‚Welt‘, als die Negierung der menschlichen Selbstbehauptung charakterisiert wird? Eines kann noch geschehen. Da sie sich als Offenbarung dem Glauben erschließt, so kann ihr Sinn dadurch weiter geklärt werden, daß gezeigt wird, welche Bewegung sich im Glauben vollzieht“⁷. Weil die Fragestellung von vornherein die nach der „Religion“ bzw. dem „Selbstverständnis“ der biblischen Autoren gewesen ist, muß der Inhalt der Offenbarung im Leben des durch den Heiligen Geist begnadigten Menschen statt in dem geschichtlichen Christus bestehen.

C) Bultmanns Verständnis der Objektivität der Theologie hängt zunächst mit dem der Einmaligkeit der Offenbarung zusammen. Wenn ihm vorgeworfen wird⁸, er hebe die Einmaligkeit

1. Siehe oben, S. 61.

2. *Glauben und Verstehen*, S. 200, 258.

3. *Glauben und Verstehen*, S. 109, im Anschluß an Herrmann.

4. *Glauben und Verstehen*, S. 212.

5. *Theologie des N.T.*, S. 289.

6. *Glauben und Verstehen*, S. 46.

7. *Theologie des N.T.*, S. 416.

8. Schniewind, *Kerygma und Mythos*, S. 103 ff.

der geschichtlichen Offenbarung auf, so kann er sich auf eine Einmaligkeit nur „in der Antithese gegen einen pantheistischen Offenbarungsglauben“ berufen, daß Gott sich uns nur in der Geschichte — die ja ihrem Wesen nach immer nur einmalig geschieht — offenbart¹. Der geschichtliche Christus bleibt ihm nur in dem Herrmannschen Sinne notwendig: Das Kerygma muß sich ständig auf das geschichtliche Ereignis beziehen, weil es einfach in der Lehre der Geschichtlichkeit besteht, daß „das historische Ereignis als das eschatologische Ereignis gilt“². „Es kann sich ja nur um ein Ereignis handeln, das dem Menschen begegnet, das v o n a u ß e n a n i h n h e r a n t r i t t“³. Weil wir Gott in der Geschichte suchen sollen, muß er sich in der Geschichte geoffenbart haben. Anders gesagt: Diese Notwendigkeit ist im Sein des Menschen begründet. Das menschliche Sein ist ein geschichtliches, und die Geschichtlichkeit des Seins bedeutet, „daß unser geschichtliches Selbst unsere Subjektivität transzendiert, daß wir immer zugleich e x t r a n o s sind (im Guten wie im Bösen)“⁴. Auf diese Seinslehre und nur insofern auf den „geschichtlichen Christus“, stützt sich die Objektivität der Geisteswissenschaft und darum der Theologie. Geleitet durch den „Glauben, über die Möglichkeit seiner Existenz erst durch die Geschichte Aufschluß zu erhalten“, und durch die Bereitschaft, „seine Subjektivität in Frage (zu stellen und) die Geschichte als Autorität zu hören“, meint Bultmann eine „wirkliche Begegnung mit der Geschichte“ zu erreichen, die dem „Relativismus“, der „Subjektivität des einzelnen Betrachters“ und der „Subjektivität der Methode“ enthoben und auf das „eigentliche Wesen der Geschichte“ gerichtet ist⁵.

Insofern als es sich hier um die Rechtfertigung der geisteswissenschaftlichen Methode gegenüber der Naturwissenschaft handelt, kann Bultmann in seinem Anspruch auf „Objektivität“ wohl Recht haben. Aber im theologischen Sinne der Objektivität der Offenbarung, d. h. daß Gott sich auf „ganz andere“ Weise als in der normalen Erfindungskraft der menschlichen Vernunfttätigkeit offenbart hat, daß der geoffenbarte Gott der menschlichen Sphäre objektiv als der Schöpfer dem Geschöpf gegenübersteht — also theologisch verstanden, hat er sicherlich nicht recht. Aber für eine

1. Kerygma und Mythos, S. 142 f.

2. Kerygma und Mythos, S. 142.

3. Jesus, S. 177. Sperrung von mir, um die wortwörtliche Uebereinstimmung mit Herrmann hervorzuheben. Siehe oben, S. 6, 27.

4. Kerygma und Mythos, S. 144. Er redet auch von einer „transsubjektiven Wirklichkeit des Bösen“, S. 150.

5. Jesus, S. 8 f. Die letzte Redewendung erinnert an die Herrmannsche Bezeichnung der Ethik als die „eigentliche Seele der Geschichte“ Religion im Verhältnis zum Welterkennen und zur Sittlichkeit, S. 363.

solche theologische Objektivität — wie sie bei Tholuck in seinem „vom Himmel her“ als Ergänzung des „von außen her“¹ noch vernehmbar war — hat Bultmann wie Herrmann den Blick verloren. Weil beide in ihrem Vorverständnis schon über ein Wissen um Gott verfügen², können sie keine entscheidende Kluft zwischen Gott und Mensch, und darum kein Problem der Subjektivität im theologischen Sinne mehr sehen. Obwohl Bultmann vorsichtiger als Herrmann von einer Gotteserkenntnis außerhalb des Christentums redet, handelt es sich nicht um einen entscheidenden Bruch, der seine Theologie von dieser theologischen Subjektivität befreien könnte. Darum ist sein theologisches Verständnis im selben Sinne wie bei Herrmann durch sein philosophisches Vorverständnis gebunden.

Die Gebundenheit des Bultmannschen Theologisierens läßt sich dadurch bestätigen, daß seine Theologie sich an entscheidenden Stellen nur als eine Theologisierung seines Vorverständnisses erkennen läßt. Die eben besprochene Lehre, daß das historische Ereignis erst durch die Verkündigung zum eschatologischen Ereignis wird, wiederholt die hermeneutische Regel Bultmanns, auf die sich sein Vorverständnis gründet: „Zu geschichtlichen Phänomenen werden Tatsachen der Vergangenheit erst, wenn sie für ein selbst in der Geschichte stehendes und an ihr beteiligtes Subjekt sinnvoll werden, wenn sie reden, und das tun sie nur für das Subjekt, das sie auffaßt. Nicht so freilich, als hefte ihnen dieses nach subjektivem Belieben einen Sinn an, sondern so, daß sie für den, der im geschichtlichen Leben mit ihnen verbunden ist, eine Bedeutung gewinnen. In gewissem Sinn gehören also zum geschichtlichen Phänomen seine eigene Zukunft, in der es sich erst zeigt in dem, was es ist“³. Man braucht nur dieses schon Herrmann vorschwebende Schema auf die „Tatsache der Vergangenheit“ Jesus anzuwenden, wie Herrmann es vor Bultmann schon getan hatte, um den christlichen Glauben ohne weiteres verständlich zu machen.

Weiter läßt sich die Theologisierung des Vorverständnisses an Hand des K r e u z e s illustrieren, das übrigens bei Bultmann früher nicht so betont wurde wie heute. Er konnte z. B. in seinem Jesusbuch von einer „höchst persönlichen Begegnung“ mit Jesus sprechen, ohne sein Kreuz zu erwägen⁴. Seine Theologie ist, wie die

1. Siehe oben, S. 6.

2. Herrmann, *Ethik*, 1. Aufl., S. 81: „In dem rücksichtslosen Drang nach Wahrheit, in der Entschlossenheit, die eigene Existenz so klar wie möglich zu erfassen, liegt bereits ein sich Auftun für Gott“. Bultmann, *Glauben und Verstehen*, S. 304: Der Mensch „weiß gerade in der philosophischen Existenz um seine Geschichtlichkeit und weiß insofern um Gott“.

3. „Das Problem der Hermeneutik“, *ZThK*, 1950, S. 63.

4. *Jesus*, S.10, 13.

Herrmanns, „johanneisch“ in dem Sinne, daß die Fleischwerdung die Hauptrolle spielt. Allerdings muß er in seiner Darstellung der Paulinischen Theologie den Tod und die Auferstehung Christi als das Heilsgeschehen verstehen: „Das ist die Entscheidungsfrage, vor die der *Logos tou staurou* den Hörer stellt, ob er anerkennen will, daß Gott einen Gekreuzigten zum Herrn gemacht hat; ob er damit die Forderung anerkennen will, in der Preisgabe seines bisherigen Selbstverständnisses das Kreuz zu übernehmen, es zur bestimmenden Macht seines Lebens werden zu lassen, sich mit Christus kreuzigen zu lassen“¹. Diese Paulinische Hervorhebung des Kreuzes und der Auferstehung wird aber in Einklang mit der Fleischwerdung und das Erdenleben Jesu als Tatsache, d. h. in ihrem Daß“². „Der eigentliche Anstoß der Nichtausweisbarkeit liegt im ‚Formalen‘, d. h. in der Behauptung des geschichtlichen Daß des eschatologischen Erlösers. Dem ‚Formalen‘ entspricht freilich das ‚Inhaltliche‘, der *staurós*, der das Daß in seiner ganzen Paradoxie deutlich macht“³. Diese Bultmannsche Darstellung der christlichen Botschaft bringt uns sachlich nicht über sein philosophisches Vorverständnis hinaus, das schon seinerseits das Dasein und den Tod in Eins zu verstehen lehrt: „(Der Mensch) macht ihn (den Augenblick bzw. die Geschichtlichkeit seines Seins) sich zu eigen, wenn er ihn in der todbereiten (!) Uebernahme des Daß versteht als den Ur-Augenblick, in dem das Dasein verstehend sich selbst konstituiert. Indem er also die Urbewegung des seine Freiheit gründenden Daseins wiederholend sie als die einzige Bewegung des Daseins versteht, in der er seine Eigentlichkeit gewinnt“⁴. Die sachlichen Wurzeln dieser Lehre gehen nicht nur auf Heidegger und Kierkegaard, sondern auch auf die „Hingabe“ Herrmanns und die „schlechthinnige Abhängigkeit“ Schleiermachers zurück. Durch die Selbstverständlichkeit dieser reichen Ueberlieferung und ihres Vorverständnisses ist die christliche Stellung erheblich erleichtert. Indessen wird der Entscheidungsscharakter der Christusbegegnung bei Bultmann wie bei Herrmann⁵ insofern gefährdet, als diese Begegnung nur eine Wiederholung der Geschichtsbegegnung überhaupt, und dadurch nur eine Bestätigung einer früher vollzogenen Entscheidung für die Geschichtlichkeit zu bedeuten droht.

Die Abhängigkeit der Herrmannschen und der Bultmannschen Theologie von ihrem Vorverständnis läßt sich endlich an ihrem *Mythos* begriff erkennen. Weder bei Herrmann noch bei Bult-

1. Theologie des N.T., S. 298.

2. Theologie des N.T., S. 289.

3. Kerygma und Mythos, S. 149.

4. Glauben und Verstehen, S. 304.

5. Siehe oben, S. 52.

mann ist der Begriff eigentlich religionsgeschichtlich, sondern philosophisch verstanden. Herrmann hatte den Begriff von Cohen übernommen, bei dem er auf ein geheimnisvolles, hinter der Erfahrungswelt liegendes „Etwas“, ein „Ding an sich“ angewendet wurde. Bei Bultmann ist der Begriff durch den Gegensatz zu den „Existentialen“ der Ontologie Heideggers bestimmt, und die Entmythologisierung fällt sachlich mit der „existentialen Interpretation“ (bzw. der „entmythologisierenden Interpretation!“¹) zusammen: „Die Rede von der Sünde, das Bekenntnis zum lebendigen Gott und zur Gegenwart in Christus gilt solange als Mythos, als solche Rede und solches Bekenntnis nicht existential . . . interpretiert bzw. verstanden werden“². Wie sich die Existenzphilosophie zum Neukantianismus verhält, so verhalten sich die Mythosbegriffe der beiden Theologen. Bei Beiden bezeichnet der Begriff eine ungeschichtliche Vorstellung. Wenn Herrmann vorsichtiger den Begriff auf das Neue Testament und die Dogmen nicht anzuwenden wagte, hat Bultmann den konsequenten Schritt vollzogen.

Das Bultmannsche Problem der Entmythologisierung war als solches von Herrmann noch nicht aufgestellt. Aber das Verfahren der Entmythologisierung war in der Herrmannschen Behandlung der Legende und der Glaubensgedanken schon vorausgeahnt. Er hatte z. B. die Weihnachts- und Ostergeschichten nicht mehr nach ihrer Historizität bzw. nach ihrem dogmatischen Inhalt, sondern vielmehr nach ihrer Bedeutung für den Erzähler untersucht³. Darum war er der Meinung — im Unterschied zu den Historikern seiner Zeit — daß die g a n z e Bibel verkündigt werden kann und soll. Bei ihm wie bei Bultmann ging es darum, diese Erzählungen nicht zu beseitigen, sondern zu „verstehen“. Daß diese Erzählungen nur als „Legende“ ohne die Heranziehung des Mythosbegriffes bezeichnet wurden, gilt übrigens auch noch für das Jesusbuch Bultmanns⁴. Im Hinblick auf die Glaubensgedanken, haben wir schon⁵ gesehen, daß sie von Herrmann nur als Ausdrucksformen für seine Lehre von der Wirklichkeit des geschichtlichen Selbst benutzt wurden. Er hat allerdings seinen Ansatz nicht zu ihren radikalen Konsequenzen durchgeführt, wie besonders seine Behandlung des Glaubensgedankens vom „erhöhten Herrn“ erkennen läßt. Wenn die Vermittlungstheologen diesen Glaubensgedanken als ein „Stück phantastischer Mythologie“ ablehnen wollten, trat Herrmann für ihn durch eine unmythische Erklärung desselben ein: „Daß Christus in solcher Weise lebendig und wirksam ist, steht uns im Glauben fest, d. h. auf Grund der Bedeutung, welche seine geschichtliche

1. Kerygma und Mythos, S. 141.

2. Kerygma und Mythos, S. 137.

3. Siehe oben, S. 72.

4. Jesus, S. 11.

5. Siehe oben, S. 74 f.

Erscheinung für uns gewonnen hat“¹. Er hat den Mythos einfach entmythologisiert, ohne seinen mythischen Charakter offen zuzugeben. Indem er seinen Selbstbegriff und damit den Gottesbegriff vor dem Mythosverdacht schützen mußte, blieb für ihn der „Mythos“ ein negativer Begriff. Bultmann schaltet diesen Rest einer ungeschichtlichen Begrifflichkeit aus seiner positiven Lehre aus, und deswegen kann er unbefangen den Mythosbegriff positiv aufnehmen und auf das Neue Testament anwenden. Damit droht die Reduktion der Botschaft des Neuen Testaments auf die Existenzphilosophie², und insofern führt Bultmann die Herrmannsche Theologie des Heiligen Geistes zu einer gewissen Vollendung.

1. Der Verkehr des Christen mit Gott, 1. Aufl., S.190 ff.

2. Siehe oben, S. 30f.

8. Die andere Möglichkeit der Fortsetzung der Theologie Herrmanns

Neben der Theologie Bultmanns ergab sich eine zweite Möglichkeit der Fortsetzung der Theologie Herrmanns. Schon Schniewinds Verweis auf das Herrmann-Logion „Gott ist Jesus“ bezeugte diese Möglichkeit. Unsere Untersuchung der Theologie Herrmanns hat allerdings erwiesen, daß dieses Logion nicht als alleiniges Kennzeichen der Theologie Herrmanns, und vor allem nicht als Kennzeichen seiner Theologie um 1906 herum, ausgegeben werden darf¹. Es kann nicht daran gezweifelt werden, daß Bultmann den beherrschenden Zug des Herrmannschen Denkens richtig erfaßt und konsequent weitergebildet hat. Immerhin soll uns dieses „Gott ist Jesus“ davor warnen, die gegenwärtige Bedeutung Herrmanns nur etwa in der Nötigung zu einer Reaktion, oder nur in der Vorbereitung der Theologie Bultmanns zu sehen. Auch wenn es sich um eine Möglichkeit handeln sollte, die Herrmann selbst nicht zur Wirklichkeit zu erheben vermochte, sondern die zugleich die Infragestellung seiner positiven Leistung bedeutet, so kann eine vollständige Begegnung mit seiner Theologie, wie sie unsere Untersuchung vollziehen will, diese andere Möglichkeit nicht übergehen.

Es war wohl die Größe Herrmanns und das Unvergeßlichste für seine Studenten, daß seine Theologie vom Bewußtsein der Wirklichkeit der Sache durchdrungen war. Wenn er nicht vom vergangenen Christus, sondern nur von seinem gegenwärtigen Geist reden konnte, dann unter anderem auch deswegen, weil er nicht über Theorien spekulieren, sondern die Wirklichkeit und Gegenwärtigkeit des Heils verkündigen wollte. Wenn seine Theologie als eine Lehre vom Heiligen Geist zu verstehen ist, dann unter anderem auch deswegen, weil er vom Geist getrieben wurde. Dieses positive Erbe Tholucks in der Theologie Herrmanns darf nicht durch die Kritik einfach beiseite geschoben werden. Es gehört vielmehr zu den zukunftsfähigen Möglichkeiten seiner Theologie, die wir von ihm übernehmen und in seinem Sinne fortsetzen müssen. Die immer noch nicht gelöste Problematik der Theologie Herrmanns liegt eigentlich darin begründet, daß sein starkes Bewußtsein von der Wirklichkeit des gegenwärtigen Heils ihn immer wieder auf die Wirklichkeit der geschichtlichen Offenbarung hinwies, ohne daß es ihm gegeben war, zur Wirklichkeit der geschichtlichen Offenbarung in ihrer Vergangenheit und Einmaligkeit durchzudringen. Wirklichkeit als Gleichzeitigkeit und Wirklichkeit als Ge-

1. Uebrigens braucht man deswegen nicht an der Echtheit dieses Logions zu zweifeln, denn nicht nur hat Bultmann auch den Satz — allerdings in einer variierten Form — überliefert, sondern der Gedanke läßt sich schon aus der Theologie Herrmanns ableiten.

schichtlichkeit vermochte er nie völlig in eins zu setzen. Er hat die Wirklichkeit der Offenbarung in ihrer geschichtlichen Einmaligkeit deswegen nicht als solche annehmen können, weil er ihre Wirklichkeit im Sinne der Gegenwärtigkeit nicht preisgeben wollte. Aber ebenso gilt von seiner Theologie, daß ihre Wirklichkeit als Gleichzeitigkeit wegen der unaufgehobenen Spannung dieser Dialektik nicht gesichert werden konnte. Der Heilige Geist ist ihm immer Problem geblieben. Nur indem wir diese doppelseitige Wirklichkeit der Herrmannschen Theologie im Auge behalten, können wir ihm gerecht werden und seines Erbes würdig werden. Aber nur insofern wir die damit gegebene Spannung zu lösen vermögen, dürfen wir von einem Fortschritt reden, der über Herrmanns Stellungnahme hinaus führt. In einem solchen Lösungsversuch liegt die andere Möglichkeit der Theologie Herrmanns.

A) Diese Möglichkeit gründet sich zunächst auf der Herrmannschen Betonung des geschichtlichen Christus. Man kann bei Herrmann wohl lernen, daß es ohne den geschichtlichen Christus keine christliche Theologie gibt, daß Christus als geschichtliche Person nicht durch das christliche Prinzip ersetzt werden kann. Er hat aber die letzten Konsequenzen dieser Einsicht nicht gezogen. Er hat die Demütigung der menschlichen Vernunft nicht in der Tiefe empfunden, die in der Voranstellung einer „zufälligen Geschichtswahrheit“ vor jegliche „notwendige Vernunftswahrheit“ liegt. Eine geschichtliche Offenbarung ist darum zuerst Gericht, dann erst Gnade. Diese sachliche Notwendigkeit wird gerade dann unterstrichen, wenn die Offenbarung eine durch die griechische Philosophie geprägte Kultur anzureden hat.

Herrmann hat vor allem die Konsequenzen der Zeitlichkeit einer geschichtlichen Person auf Christus nicht angewendet. Die Geschichtlichkeit bedeutet nämlich eine zeitliche und örtliche Begrenztheit, die die Fortsetzung der Person Christi ohne Auferstehung unmöglich macht. Weiter bedeutet die Geschichtlichkeit eine derartige Unerforschlichkeit und Irrationalität der Offenbarung, daß sie ohne geschichtliche Ueberlieferung nicht nur nicht mehr persönlich gegenwärtig, sondern überhaupt nicht mehr im Bewußtsein etwa als platonische „Erinnerung“ aufzudecken wäre. Es gehört zum Wesen einer geschichtlichen Offenbarung, daß sie ohne Zeugen keine Zukunft hat, und daß die Norm der Offenbarung nicht die *r a t i o*, sondern eben das Wort dieser Zeugen sein muß. Daraus ergibt sich der ausschließliche und normsetzende Charakter der zeitgenössischen Zeugen und des ihr Zeugnis enthaltenden Neuen Testaments. Daraus ergibt sich aber weiter die Notwendigkeit einer geschichtlichen Ueberlieferung dieses Zeugnisses durch solche, die sich in ihrem Bestimmtsein durch dieses Zeugnis einig

wissen. Denn nicht eine heilige Schrift allein, sondern nur eine im geschichtlichen Leben der Gemeinde ständig angewendete Schrift kann gegen die Rationalisierung und die Entgeschichtlichung der einmalig aufgetretenen geschichtlichen Offenbarung schützen. Die Kirche wird deswegen schon in den Begriff einer echt geschichtlichen Offenbarung mit hineingezogen. Von hier aus ist dann der Sinn und die bleibende Bedeutung einer Theologie und einer Theologiegeschichte zu begreifen, die, ständig auf diese geschichtliche Offenbarung und ihre Bezeugung angewiesen, sie in Auseinandersetzung mit dieser Ueberlieferung und ihrer gegenwärtigen Verkündigung auszulegen versucht. Die Tatsache, daß Herrmann die Heilige Schrift, die Kirche und die Dogmatik in diesem, ihrem geschichtlichen Sinne nicht verstand, verrät den rationalistischen Untergrund seines Verständnisses des geschichtlichen Christus.

Von hier aus ist nun der nächste Schritt nicht aufzuhalten, daß man nämlich die geschichtliche Offenbarung für sich selbst reden läßt, daß man sie ihr eigenes Wesen, ihre eigenen Regeln und Notwendigkeiten offenbaren läßt. Unter diesem Gesichtspunkt wird sich ergeben, daß die geschichtliche Offenbarung sich nicht nur als geschichtlich versteht, daß sie nicht gerade den Hauptton auf ihre Geschichtlichkeit legt, daß sie für sich nicht nur die Unabhängigkeit einer geschichtlichen Tat beansprucht, sondern daß sie sich auch und gerade als eine göttliche Tat versteht und für sich die Freiheit einer göttlichen Tat in Anspruch nimmt.

Herrmann will Gott von Christus her verstanden haben. Aber indem er mit einem mitgebrachten, ethischen Gottesbegriff an Christus herantritt, kann sein Satz „Gott ist Christus“ nur in dem Sinne verstanden werden, daß Christi Person sein Beruf, sein Beruf das Gottesreich, und das Gottesreich der sittliche Endzweck ist. Er hat die Fleischwerdung nicht radikal als Paradox, als skandalon, und darum nicht als Gericht über jede herkömmliche Gottes- und Menschenvorstellung verstanden. Die geschichtliche Offenbarung Gottes, die als Unterstützung der Lehre vom ethisch-geschichtlichen Verkehr mit Gott in den Vordergrund gerückt wird, kann radikal verstanden nur zur Nivellierung dieser Lehre führen, auch wenn Bestandteile der Lehre kraft der Offenbarung in theologischer Gestalt eine Auferstehung erfahren. Denn wenn man durch diese Lehre vom geschichtlichen Verkehr mit Gott den Menschen und seine Geschichte zur Offenbarung erheben will, wird sie durch die tatsächliche Offenbarung Gottes in der Geschichte vernichtet. Diese Offenbarung macht in erster Linie offensichtlich, daß der Mensch nicht Gott ist, daß er der Sünde und dem Gericht Gottes verfallen ist und bleibt, daß die Gnade nicht seine Möglichkeit, und darum auf keine Weise seine Apotheose, sondern nur die Annahme seines Gerichtetseins, seiner Unfähigkeit be-

deuten kann. Die christliche Offenbarung selbst findet ihre Göttlichkeit nicht darin, daß sie als Fleisch, d. h. menschlich-geschichtlich auftritt, sondern darin, daß sie von Haus aus nicht Fleisch ist, daß sie Fleisch werden mußte. Weil die christliche Offenbarung geschichtlich ist, hätte sie — wie jede Geschichte — vielleicht anders sein können. Aber sie ist nun einmal so, und man muß sie — wie jede Geschichte — für das nehmen, was sie ist, oder sie überhaupt lassen.

Herrmann hatte die Ansätze zu einer solchen Kritik in seiner Ausschaltung der Metaphysik, der Naturwissenschaft und des „historischen Jesus“ aus seiner Beweisführung schon vorgebracht, aber er hat seine Kritik nicht entschlossen auf jene Offenbarung, sondern zum großen Teil doch auf seine von ihr ebenso in Frage gestellten philosophischen Voraussetzungen gegründet. Dank dem geschichtlichen Zug der Philosophie seiner Zeit war es ihm möglich, ohne einen offenen Bruch mit der Kultur eine gemäßigte Kulturkritik auszuüben. Diese Kulturkritik bestand in erster Linie in einer Kritik der orthodoxen, pietistischen und idealistischen Geistes- theologie von einem Standpunkt aus, der selbst im Problem des Heiligen Geistes gefangen blieb. Herrmanns Theologie hat in der Folgezeit daraufhin gewirkt, die Kierkegaard-Renaissance und einen radikaleren Bruch vorbereitet zu haben, in welchem dann auch die Mängel seiner Kritik offenkundig wurden. Es war das Schicksal der Bildungswelt, auf Kierkegaard und die radikale Kulturkritik der christlichen Botschaft erst in einer Zeit aufmerksam zu werden, in der Kulturkritik zur Mode und dadurch selbst zur herrschenden Bildungserscheinung geworden ist, und in der darum das Gericht, das diese Botschaft über die Kultur ausspricht, für ihre Bejahung gehalten und dadurch die Gnade der richtenden Botschaft versäumt werden könnte. Dazu hat nicht zuletzt auch Herrmann mit seiner unentschlossenen Stellungnahme beigetragen.

B) Es liegt in der Auffassung Herrmanns vom Heiligen Geist eine weitere Möglichkeit, sich durch ihn belehren zu lassen. Er wollte nämlich aus dem „Gott ist Christus“ die Folgerung ziehen, daß Gottes Geist gleich Christi Geist ist. Deswegen hat er alles Reden vom „Heiligen Geist“ als von einer Christus unabhängigen Größe zugunsten eines Redens von dem „inneren Leben“ und der „geschichtlichen Person“ Jesu vermieden. Darin hatte schon Herrmann die Gegenwart Gottes als Gleichzeitigkeit mit dem geschichtlichen Christus verstehen wollen. Der bleibende Wert der Herrmannschen Theologie liegt darin, daß sie dieses Problem sah und sich damit ernst befaßte — auch wenn sie daran gescheitert ist.

Die Kritik und die Theologie Herrmanns sind deswegen immer unvollständig geblieben, weil es ihm nie gelungen ist, der Geistes-

theologie mit einer echten Christologie zu begegnen. Weil sein „inneres Leben Jesu“ letzten Endes nicht vom geschichtlichen Christus, sondern von der Kantischen Sittlichkeit her verstanden wurde, hat er jeden notwendigen Anschluß des Geistesbegriffes an den geschichtlichen Christus schließlich preisgeben müssen. Erst wenn die Theologie die Geschichtlichkeit der Offenbarung radikal ernst nimmt, d. h. erst wenn diese Geschichtlichkeit als ein derartiges Gericht über die Vernunft verstanden wird, daß die Offenbarung nicht von anderswoher, auch nicht von der Sittlichkeit bzw. der Geschichtlichkeit her, sondern nur aus sich selbst, d. h. von ihrer Göttlichkeit her, verstanden wird, kann Herrmanns Problem des Heiligen Geistes seine Lösung finden. Die Stellungnahme, die Herrmann erreichen wollte, nämlich, vom Geist Gottes nur eben als vom Geist Christi zu reden, läßt sich allein in dem skandalon der Fleischwerdung begreifen. Nur wenn die Offenbarung Christi nach ihrem eigenen Selbstverständnis, d. h. in erster Linie in ihrer Göttlichkeit, nicht in ihrer Geschichtlichkeit, erfaßt wird, läßt sich der Heilige Geist echt geschichtlich, d. h. nach seinem eigenen Selbstverständnis, verstehen. Der Heilige Geist ist der Geist Christi und versteht sich nur als solcher in seiner Geschichtlichkeit. Das Entscheidende ist nicht, daß er, bzw. die Kirche und ihre Funktionen, zu unserer Geschichte gehört, daß er, bzw. der Christ, in seinen Bewußtseinsvorgängen verständlich ist. Der Heilige Geist ist zunächst der Geist Christi, und darum der Geist Gottes, nicht der Geist des Menschen.

Herrmann hat das Problem des Heiligen Geistes deswegen nicht gelöst, weil er am falschen Ende einsetzte. Er beschäftigte sich mit einem Teil des Problems des Heiligen Geistes, ohne einzusehen, daß das eigentliche Problem viel tiefer lag, nämlich darin, daß er, wie seine theologischen Gegner, die christliche Theologie (und besonders Herrmann den geschichtlichen Christus) vom Heiligen Geist her erklären wollten. Um den Geist geschichtlich zu verstehen, setzte er ohne weiteres mit dem Geist ein. Das bedeutete aber, daß er sich von vornherein auf das „Voraussetzungslose“, das „menschlich Verständliche“, das „Allgemeingültige“ der rationalistischen Theologie beschränkte und damit das Selbstverständnis der christlichen Offenbarung unerreichbar machte. Er fing mit dem Menschen an und wollte bei Gott herauskommen. Er hat Christus mit sich gleichzeitig gemacht, statt sich mit Christus gleichzeitig zu machen.

Weil Herrmann an der falschen Stelle einsetzte, geriet bei ihm die Wirklichkeit der Erlösung in Gefahr. Der Heilige Geist und der Menscheng Geist, die Kirche und die Gesellschaft, der Christ und der Ethiker, sind beinahe in eins zusammengefallen. Der Unterschied zwischen Herrmann und Cohen scheint mehr in einem

Wortspiel als in einer Wirklichkeit zu bestehen: „Kann ich das Selbst immer nur als ein entstehendes anschauen, so ist es doch in diesem Werden und Sich-entwickeln vorhanden“¹. Der Drang nach Wirklichkeit hat Herrmann zu der Betonung der Gegenwärtigkeit Gottes und damit zur Betonung des Heiligen Geistes geführt. Aber die Art und Weise, wie er hier zugriff, hat diese Wirklichkeit in die größte Gefahr gebracht. Wenn Herrmann den Menschen auf die Wirklichkeit von gewissen Bewußtseinsvorgängen aufmerksam machte, hat er ihn nicht überzeugen können, daß sie göttlich, d. h. als die Erlösung, zu verstehen sind. Wenn er ihm Sinn für die zu seiner eigenen Geschichte gehörige Kirche schenkte, hat er ihn über eine sentimentale, konservative, oder existenzphilosophische Schätzung seiner Gemeinde zu einer echt theologischen Würdigung der Kirche nicht gebracht.

Herrmann wollte den Heiligen Geist vor allem geschichtlich verstehen. Darum wollte er die Gegenwärtigkeit des Geistes nicht in dem Sinne verstanden wissen, daß es besondere heilige Augenblicke der Andacht gäbe, in denen man durch die Geistesbewegung aus der Zeit entfliehen und einen Augenblick der Ewigkeit genießen könnte. Er wollte nichts von besonderen religiösen „Zeiten“ oder von einem „Höhepunkt“ des religiösen Lebens wissen. Er wollte die Arbeit so hoch wie das Gebet schätzen. Aber all diese Versuche einer Vergeschichtlichung des Geistes scheiterten daran, daß er die Kirche nicht theologisch verstehen wollte. Die Kirche als der Leib Christi, nicht das „innere Leben Jesu“, ist die geschichtliche Vergegenwärtigung der vergangenen Offenbarung, weil sie die einzige geschichtliche Gestalt der Gegenwart ist, in der uns Christus in seinem Geist begegnet. Sein „inneres Leben“ begegnet uns in der geschichtlichen Kirche, oder es begegnet uns nur als eine zeitlose Idee. Der Gottesdienst, den Herrmann zugunsten des Berufs verdrängte, ist der eigentlichste Ort, an dem Christus in seinem Geist uns geschichtlich begegnet. Darum ist die Endgestalt von Herrmanns Geistesbegriff nicht viel geschichtlicher als der Geistesbegriff seiner idealistischen Gegner.

C) Es liegt schließlich in dem Gottesbegriff Herrmanns die Möglichkeit einer fruchtbaren Einwirkung seiner Theologie auf die Gegenwart. Er wußte um unsere Ungewissenheit von Gott und empfand die Gewagtheit jeden Redens von Gott wie kaum ein anderer Theologe seiner Zeit. Er hat auf seine Weise die Unfähigkeit der Philosophen zum Theologisieren behauptet. Er hat auch auf seine Weise schon gesagt, daß man nicht um Gott, sondern nur von Gott wissen und reden kann, daß man Gott nicht anschauen, sondern nur begegnen kann. Er hätte auch auf seine Weise das

1. „Hermann Cohens Ethik“, Ch W, 1907, Sp. 57.

„Heilige“ oder vielleicht sogar das „ganz Andere“ auf Gott beziehen können. Er hat in der Tat die Idealisten daran erinnert, daß der Geist Gottes sein heiliger Geist ist, und er hat von einer „Ueberweltlichkeit“ Gottes und einer „supranaturalistischen Fassung der Gottesidee“ geredet. Für eine Zeit, in der sein Reden von Gott als einer „sittlichen uns gleichartigen Person“ auf größeren Beifall rechnen konnte, waren solche Aussagen schon gewagt. Aber Herrmann hat das Anderssein Gottes vorschnell auf den Gegensatz zwischen Natur und Person, und dadurch die Sonderstellung der Theologie auf den Unterschied zwischen Natur- und Geisteswissenschaft geschoben. Indem er die Natur entgöttlichte, vergöttlichte er die Geschichte. Er wollte Gott als Individuum, nicht als das allgemeinste Prinzip verstehen, aber er hat nur beim Prinzip des Individualismus geendet. Er befreite die Theologie von der Metaphysik, um sie der Geschichtsphilosophie auszuliefern.

Herrmann wollte Gott in seiner Erhabenheit und Allmacht dadurch fassen, daß er ihn nur von seiner Offenbarung her zu verstehen suchte. Dies ist wohl der Sinn des paradoxen Satzes, „Gott ist Christus“. Die Ritschlsche Auslegung des Neuen Testaments machte es ihm möglich, den Gott der Offenbarung und den Gott der Philosophie in eins zu sehen. Er hat sich durch Ritschl eigentlich verführen lassen, und es war schon zu spät für neue Ansätze, als er die Ritschlschen Anschauungen abtat. Darum unterschob er der Freiheit des Offenbarers die Freiheit des Selbst, die er eigentlich von den Idealisten übernommen hatte. Ihr Geistesbegriff fand seine Göttlichkeit in der Schöpferkraft der Vernunft, in dem „reinen Pulsieren“, in dem „stets Tätigen“, im Unterschied zum Dinghaften und Toten. Darum unterschied die Theologie Herrmanns nie in voller Klarheit zwischen der Offenbarung Gottes und der Erfindungskraft des Menschen, zwischen der Freiheit Gottes und der Willkür der Geschichte. Die göttliche Erlösungstat fiel mit der Hingabe des Menschen zusammen. Wenn ursprünglich eine Hingabe an Gott in Christus gemeint war, verlegte sich das Schwergewicht allmählich auf die Hingabe als solche, und der Gegenstand der Hingabe wechselte zunächst, um endlich ganz an Bedeutung zu verlieren. „Begegnung“ wurde „Entscheidung“. Der junge Herrmann behauptete, Gott in Christus gefunden zu haben; der alte Herrmann meinte ihn im Selbst zu finden. Die Möglichkeit, die der junge Herrmann gesehen hatte, blieb bis zuletzt unverwirklicht.

Die Theologie Herrmanns war auch darauf ausgerichtet, Gott in seiner Trinität zu erfassen. Herrmann hatte in seiner Dogmatik-Vorlesung die ontologische Trinität gelehrt! Was noch wichtiger war: Sein Hinweis auf den geschichtlichen Christus machte eine

Trinitätslehre zum ersten Mal seit dem Rationalismus — abgesehen von der philosophischen Trinität des Idealismus — unerläßlich. Wie kann man sagen, daß Gott Christus ist, und zugleich daß der Mensch nur gegenwärtig in seiner eigenen Geschichte mit Gott verkehrt, ohne damit eine Trinitätslehre zu entfalten? Herrmann hat jedoch beides gesagt, ohne je zu einer vollständigen Trinitätslehre wirklich zu gelangen. Dieser letzte Mangel der Theologie Herrmanns liegt in seinem Verständnis der Personen der Trinität begründet. Wenn die Offenbarung in erster Linie im Hinblick auf ihre Sittlichkeit bzw. Geschichtlichkeit gewertet wird, muß sich notwendigerweise das Schwergewicht in der Trinitätslehre von der zweiten zur dritten Person verschieben. Mit der Betonung der Geschichtlichkeit wird zugleich die Menschlichkeit und die Autonomie der Offenbarung in den Vordergrund gerückt. Diese Eigenschaften beziehen sich aber leichter auf den Geist, der mir in meiner Geschichte begegnet, meinen Willen zur Autonomie befreit, und mich zur Geschichtlichkeit, d. h. zur sittlichen Arbeit treibt, als sie sich auf den geschichtlichen Christus beziehen, der eben nicht zu meiner, sondern zu einer vergangenen Geschichte gehört, der sich weder für autonom hielt noch sich ohne weiteres in meine Autonomie fügt, der sich endlich vielmehr um eine göttliche, künftige Geschichte, als um die Gestaltung und Befestigung der gegenwärtigen, menschlichen (dämonischen?) Geschichte kümmerte. Wenn aber die Trinität von der dritten Person her verstanden wird, und die zweite Person nur auf die dritte hin (d. h. daß der Geist uns „von außen her“ anredet) ihre Stellung erhält, wird der Trinitätsgedanke im christlichen Sinne aufgehoben. Eine solche Trinitätslehre muß im Pantheismus enden, ebenso wie die liberale Theologie in der allgemeinen Religionswissenschaft. Aber wenn jene anderen Möglichkeiten im Hinblick auf den geschichtlichen Christus und den Heiligen Geist in die Wirklichkeit übersetzt werden, ergibt sich daraus eine andere Möglichkeit einer Trinitätslehre, die christozentrisch (von der zweiten Person aus!) und darum zugleich göttlich und geschichtlich bleiben kann. Die Theologie der Gegenwart darf diese andere Möglichkeit ebensowenig wie die verwirklichte Gestalt der Theologie Herrmanns übersehen. Der Weg der Theologie in die Zukunft geht über beide hinaus.

Lebenslauf

Am 30. Juni 1924 wurde ich, James Mc Conkey Robinson, aus Decatur, Georgia, U.S.A., in Gettysburg, Pennsylvania, als zweiter Sohn des William Childs Robinson, ordentlichen Professors für Kirchengeschichte am Columbia Theological Seminary, Decatur, Georgia, und seiner Gattin, Mary geb. Mc Conkey, geboren. Bis zum 17. Lebensjahr besuchte ich die Grammar School und die High School in Decatur. Ich wurde in der Presbyterian Church konfirmiert. Von 1941 bis 1946 besuchte ich in einem wegen des Krieges beschleunigten Studiengang abwechselnd Davidson College und Columbia Theological Seminary, wo ich 1945 meine A. B. und 1946 meine B. D. erhielt. Im folgenden Jahr war ich Dozent für Bibelkunde und Griechisch am Davidson College. Während der Jahre 1947 bis 1951 studierte ich insgesamt vier Semester in Basel, zwei Semester in Princeton und ein Semester in Marburg. Seither habe ich in Straßburg und Paris (Ecole des Hautes Etudes) studiert. In Basel hörte ich an der theologischen Fakultät die Professoren Karl Barth, Alfred Bertholet, Fritz Buri, Oscar Cullmann, Walther Eichrodt, Karl Ludwig Schmidt, Eduard Thurneysen und Hendrik van Oyen, an der philosophischen Fakultät die Professoren Heinrich Barth und Karl Jaspers. An den anderen Universitäten hörte ich vor allem Otto Piper (Princeton) und Rudolf Bultmann (Marburg), zeitweise auch Emil Brunner (Zürich). In Princeton habe ich 1949 die Doktoral-Prüfungen im Neuen Testament bestanden. Für den Herbst 1952 habe ich einen Ruf als Dozent für biblische Theologie an der Emory University, USA, angenommen.

An dieser Stelle möchte ich meinen Dank Herrn Professor Emil Balla (Marburg), Herrn Pfarrer Oskar Moppert (Basel) und Herrn Pfarrer Werner Schmid (Basel) für die mir zur Verfügung gestellten Herrmann-Nachschriften aussprechen.

INHALTSVERZEICHNIS

	Seite
1. Die Theologie Herrmanns und das Problem des Heiligen Geistes	3
A. Das Problem des Heiligen Geistes in der Polemik Herrmanns	3
B. Das Problem des Heiligen Geistes in der auf Herrmann einwirkenden Ueberlieferung	6
C. Das Problem des Heiligen Geistes in Herrmanns eigener Theologie	13
2. Die Allgemeingültigkeit des Christentums: Die Religion im Verhältnis zum Welterkennen und zur Sittlichkeit (1879)	18
A. Die Abgrenzung aller Weltanschauung von der Wissenschaft	20
B. Die Abgrenzung der ethischen von der metaphysischen Weltanschauung	21
C. Die Abgrenzung der christlichen von der ethischen Weltanschauung	23
3. Die Geschichtlichkeit des religiösen Lebens: Der Verkehr des Christen mit Gott (1886)	31
A. Die Kritik alles ungeschichtlichen religiösen Lebens	31
B. „Der Verkehr Gottes mit uns“	32
C. „Unser Verkehr mit Gott“	37
D. „Die Glaubensgedanken“	39
4. Das ethische Ziel der Theologie: Die Ethik	42
A. Die beiden Thesen der Ethik-Vorlesung von 1887	42
B. Die Stellung der Ethik-Vorlesung gegenüber dem synergistischen Streit	45
C. Die neue Stellungnahme in der ersten Auflage der Ethik (1901)	50
5. Die ethisch-religiöse Verwirklichung des Selbst: Die Aufsätze der zweiten Periode	54
A. Die Allgemeingültigkeit und Wissenschaftlichkeit der christlichen Theologie bzw. der Religion überhaupt	55
B. Die Verwirklichung des Selbst durch die Hypostasierung der sittlichen Güte	59
C. Die Gefahr des Subjektivismus und die geschichtswissenschaftliche Objektivität	62
6. Die Endgestalt der Theologie Herrmanns	68
A. Der geschichtliche Christus	68
B. Die christliche Ueberlieferung	70
C. Der Mythos	74
7. Die Fortsetzung der Theologie Herrmanns bei Rudolf Bultmann	79
A. Die Herrmannsche Front- und Problemstellung	81
B. Die Herrmannsche Stellung zum geschichtlichen Christus	84
C. Die Objektivität und die Freiheit der Theologie	87
8. Die andere Möglichkeit der Fortsetzung der Theologie Herrmanns	93
A. Der geschichtliche Christus	94
B. Der Heilige Geist	96
C. Der christliche Gott	98

Printed in Germany

Alle Übersetzungsrechte vorbehalten.

